STUDIA SELECTA 5

PONTIFICIA ACADEMIA SCIENTIARVM SOCIALIVM

MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

LA GRACIA COMO PARTICIPACIÓN DE LA NATURALEZA DIVINA

SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

θείας κοινωνοὶ φύσεως (*II Petr.* 1, 4)

LIBRERIA EDITRICE VATICANA

Studia Selecta 5

PONTIFICIA ACADEMIA DE LAS CIENCIAS SOCIALES
Studia Selecta 5

MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

LA GRACIA COMO PARTICIPACIÓN DE LA NATURALEZA DIVINA

según
SANTO TOMÁS DE AQUINO

θείας κοινωνοὶ φύσεως
(*II Petr.* 1, 4)

LIBRERIA EDITRICE VATICANA

En la portada:
"Lavado de los pies", Giotto, fresco, 1303-1305,
Capilla de los Scrovegni, Padua.
Cortesía del Municipio de Padua – Departamento de la Cultura

© 2021 – Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica
e Libreria Editrice Vaticana | Città del Vaticano | All rights reserved
International Copyright handled by Libreria Editrice Vaticana
00120 Città del Vaticano
Tel. 06.698.45780 | E-mail: commerciale.lev@spc.va

ISBN 978-88-266-0606-4
www.libreriaeditricevaticana.va
www.vatican.va

TIPOGRAFIA VATICANA

PRÓLOGO A LA NUEVA EDICIÓN

Me complace presentar una nueva edición de *La gracia como participación de la naturaleza divina*, según Santo Tomás de Aquino, cuya primera versión salió a luz en 1979. Algunos amigos me han pedido este esfuerzo porque tal libro ya difícilmente se encuentra en las librerías y tiene implicancias para la antropología y la vida social. Además, a los fines de su difusión y su lectura en el futuro, es bien distinto tener el libro solo impreso en papel como en la edición original a tenerlo impreso y digitalizado en una especie de *e-book* como en esta oportunidad.

He aprovechado el tiempo de obligado confinamiento por la pandemia del Covid-19 para concentrarme en ello y agregar en esta nueva edición algunos textos de Santo Tomás, renovados índices con la traducción al español de las fuentes principales, así como un capítulo final que aborda el tema de las consecuencias antropológicas y sociales de la gracia. No pretendo ofrecer un trabajo erudito más; tan solo deseo enfocarme en algunos temas propuestos por el Angélico sobre la gracia –poco advertidos tanto dentro como fuera de la escuela tomista– que pueden tener enormes consecuencias para la sufrida sociedad de nuestros días. Son temas estos que quisiera creer que, por lo general, sí están emergiendo en la conciencia del pueblo de Dios. En particular, me refiero a la idea de la "refusión" de la gracia por parte de los justos y las justas (o los santos y las santas) que la poseen porque viven en amistad con Jesucristo, cabeza de la Iglesia. Santo Tomás sostiene que cada persona en amistad con Dios tiene una plenitud de gracia capaz de santificarla a ella misma, y de poder ser comunicada a otra u otras personas para su salvación. Se podría constatar –casi diría que a partir de la experiencia vivida por los hombres y las mujeres de Dios– que, en la vida de los amigos del Padre celeste, los santos y las santas, o sea quienes viven la fe con caridad operosa, hay flujos y reflujos de la gracia entre madre e hijo, maestro y discípulo, guía espiritual y penitente, y viceversa, y también entre amigos y amigas, esposos y esposas, como asimismo en todas las relaciones humanas que logran convertirse en "vínculos de perfección".[1] Esta doctrina

[1] *Col.*, III, 14.

encuentra confirmación en una de las afirmaciones más novedosas y decisivas del Magisterio del Papa teólogo Benedicto XVI, tal como es la que ofrece la tesis central de su encíclica *Caritas in veritate*, que considera la vida social como un instrumento de intercambio recíproco de la gracia de Jesucristo: "Los hombres, destinatarios del amor de Dios, se convierten en sujetos de caridad, llamados a hacerse ellos mismos instrumentos de la gracia para difundir la caridad de Dios y para tejer redes de caridad. La doctrina social de la Iglesia responde a esta dinámica de caridad recibida y ofrecida".[2]

El Papa Francisco privilegia el gesto del lavado de los pies, siguiendo el ejemplo de Jesús, que en la última cena deja su manto y comienza a lavarles los pies a sus doce discípulos.[3] La ceremonia litúrgica del jueves santo en la que el Papa Francisco lava los pies a doce hermanos o hermanas elegidos entre "los más pequeños y las más pequeñas" muestra al mundo –tal como lo hizo Jesús– que la vocación de servicio al otro u otra es esencial para aquellos que se consideran amigos de Cristo y para el ser humano en general como "animal político". Sin duda, el lavatorio de los pies es el ícono más acabado de la novedad de las "bienaventuranzas" –que el Señor nos propuso y prometió en el Sermón de la Montaña–,[4] como también de su actuación en las obras de misericordia. Sabemos que ambas enseñanzas bien ligadas recíprocamente son el programa del Papa Francisco tal como lo ha expresado y testimoniado desde el primer momento de su pontificado y de un modo siempre creciente en su marcha hasta hoy.

Con el gesto del lavatorio, el Señor nos ha querido dar y dejar "un ejemplo para que hagan lo mismo que yo hice",[5] sabiendo que en las acciones humanas mueven más los ejemplos que las palabras. Él ha querido recomendar las bienaventuranzas y las obras de misericordia, ya que quien da pan al hambriento lava sus pies, e igualmente quien da hospitalidad, quien viste al desnudo, quien visita al enfermo o al prisionero, como también quien es operador de paz, quien tiene sed de justicia, y así sucesivamente. San Pablo nos invita a "considerar como propias las necesidades

[2] *Caritas in veritate*, § 5.
[3] Cfr. *Ioan.*, XIII, 4-17.
[4] *Mateo*, V, 1-12. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 69.
[5] *Ioan.*, XIII, 15.

de los santos".[6] El Señor mismo une las bienaventuranzas al lavado de los pies como servicio, cuando concluye tal gesto con la explicación a los Apóstoles que reza: "sabiendo estas cosas, seréis *beatos* si las ponéis en práctica".[7]

Ahora bien, poner en práctica las bienaventuranzas y las obras de misericordia normalmente supone el impulso de la gracia y la ayuda del Espíritu Santo con sus dones, como también –nos atrevemos a pensar con Santo Tomás– un flujo y reflujo de la gracia por parte de quien es participante más activo y de quien lo es menos, y muchas veces viceversa. El lavatorio de los pies, entonces, como ejemplo del servicio, de las bienaventuranzas y de las obras de misericordia ¿no podría considerarse también un signo eficaz de la gracia que sana y eleva el orden social? ¿No podrían elevarse a signos eficaces de la gracia determinadas actitudes y acciones recomendadas por el Señor en las bienaventuranzas y en las obras de misericordia? Más de una persona en la Iglesia piensa que tal vez sería importante que en el nuevo camino sinodal de la Iglesia se convocase un Sínodo para reconsiderar la estructura de los sacramentos y las nuevas modalidades en que hoy los seres humanos pueden ser "instrumentos de la gracia para difundir la caridad de Dios y para tejer redes de caridad". La plenitud de la gracia capital que Dios nos ha dado en Jesucristo no solo eleva nuestra naturaleza a la más alta dignidad, sino que está destinada a ser distribuida para la salud y la salvación de los seres humanos.

Quiero agradecer a los Papas a quienes he tenido el honor de conocer personalmente y libremente servir, empezando por San Pablo VI, quien en más de una oportunidad, ante la problemática del postconcilio, reproponía a los cristianos como solución la toma de conciencia de la propia dignidad divina por participación, citando el celebérrimo *Sermón de natividad* de San León Magno que a su vez evoca a San Pedro;[8] asimismo, al gran San

[6] *Rm.*, XII, 13.

[7] *Ioan.*, XIII, 17.

[8] Véase, por ejemplo, la inspiradora *Audiencia General* del primero de octubre de 1969: "Che cosa deve fare la Chiesa in questa ambigua situazione? Di che cosa ha bisogno il Popolo cristiano per conservarsi tale e per esercitare la sua funzione di luce e di sale della terra, di animatore spirituale e morale del tempo, in cui la Provvidenza lo ha destinato a vivere? Non è facile, né semplice la risposta. Ma la risposta la pos-

Juan Pablo II, especialmente por sus encíclicas *Fides et ratio* y *Laborem exercens*,[9] su liderazgo y su amistad; como también al Papa emérito Benedicto XVI, en particular por las enseñanzas antes citadas, su abnegación y constante ejemplo.

Al Papa Francisco, felizmente en la sede de Pedro, quiero expresarle mi admiración y gratitud por su magisterio profético y su testimonio de seguir *sine glossa* y con intensidad impar el ejemplo dejado por Jesucristo del lavado de los pies, las bienaventuranzas y las obras de misericordia, como también por sus Encíclicas *Laudato si'* y *Fratelli tutti* –puntual concreción de tal programa– que entienden la salvación del planeta y de la humanidad mediante una recapitulación en Cristo y su gracia. Le agradezco igualmente su confianza y paciencia durante estos gratos años de colaboración.

No quiero dejar de dar las gracias al profesor Stefano Zamagni, Presidente de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales, que me ha autorizado a publicar estas páginas en la prestigiosa colección de la Academia. Asimismo, agradezco a Leonardo Rumori y Stefania Jane Marino, quienes con su paciente colaboración me han ayudado a convertir el libro impreso a la versión digital, y también a Lorenzo Rumori por el logrado y bello nuevo diseño de esta obra. También expreso mi reconocimiento a Analía Quintián, Gabriella Clare Marino y Alessandra Petrillo por su excelente trabajo de revisoras de las partes nuevas de esta edición.

siamo trovare in una formula antica e nuova, carica d'immenso significato. Diciamo: oggi la Chiesa, cioè il Popolo di Dio, o meglio ogni fedele deve ripetere a se stesso la parola di San Leone Magno: '*Agnosce, o christiane, dignitatem tuam*, abbi coscienza, o cristiano, della tua dignità, sei stato elevato al consorzio della natura divina (cfr. *II Petr*. 1, 4), non voler decadere nella bassezza della vecchia condotta. Ricordati di quale Capo e di quale mistico corpo Tu sia membro. Ripensa al fatto della tua liberazione dalla potenza delle tenebre e del tuo trasferimento nella luce e nel regno di Dio (*Serm. I de Nat.*; M. L., LIV, 192-193)' ".

[9] De *Laborem exercens*, destaco en particular una afirmación fuerte en la que se une la actividad humana al desarrollo del reino de Dios, es decir, a la gracia de Cristo: "El cristiano que está en actitud de escucha de la palabra del Dios vivo, uniendo el trabajo a la oración, sepa qué puesto ocupa su trabajo no solo en el progreso terreno, sino también en el desarrollo del Reino de Dios, al que todos somos llamados con la fuerza del Espíritu Santo y con la palabra del Evangelio" (§ 27, in fine).

No por último, quiero agradecer al Prefecto de la Biblioteca de la Universidad de Santo Tomás de Aquino (in Urbe), Rev. P. Mirosław Wylęgała O. P., así como a la bibliotecaria, Dra. Joanna Maria Kryjak, por la generosa autorización a consultar la nueva edición crítica de las obras del Angélico, editadas bajo la responsabilidad de la Comisión Leonina en estos últimos años, lo que me ha permitido actualizar según tal versión los textos del Santo, ya sea citados o indicados, como se puede ver en el Índice.

Escribo este libro con la esperanza de contribuir a sugerir un tema esencial que es de alguna manera autoreferencial, pero de aquella autoreferencialidad obligada de la ciencia sagrada que "saca sus conclusiones a partir de los principios evidentes por la luz de una ciencia superior, esto es, la ciencia de Dios y de los Santos".[10] Porque "nadie ha visto a Dios" ni podemos decir de Él "qué es", con esta "autoreferencialidad" tomamos sus efectos, de naturaleza o de gracia, como sustitutos de la visión "cara a cara" de Dios para poder analizar lo que decimos de Él y de la novedad que Jesucristo ha introducido en la historia para salvar al mundo, lo que San Pedro define como participación de la naturaleza divina, y que la Iglesia está llamada a participar pasiva y activamente. Pido al lector benevolencia y paciencia en la lectura de estas páginas. Que Santa María, la plena de gracia –como la llama el Ángel Gabriel en la Anunciación–, y madre de la Iglesia, sea la estrella que nos ilumine y ampare en nuestra misión peregrinante al Reino. En fin, agradezco a Dios que me ha dado la fuerza para terminar esta obra.

El Autor
Ciudad del Vaticano, Casina Pío IV
Pascua de Resurrección, 4 de abril 2021

[10] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a 2 c.

PRESENTACIÓN

Este trabajo del Dr. Marcelo Sánchez Sorondo, fruto de amplias y profundas investigaciones en la compleja obra del Angélico, procura explorar *por primera vez*, con método analítico y sintético, la función primaria que la noción de participación explica en su síntesis teológica y en particular en el momento crucial de la misma que es el tema de la gracia como "*participación del hombre* –redimido por Cristo– *de la naturaleza divina*" (*II Petr.*, I, 4), es decir, como elevación del hombre al modo de ser y operar propio de Dios.

La originalidad de la participación tomista en el campo teológico, como muestra con singular penetración nuestro autor, reside en su densidad intensiva que recoge en una solución original, junto al origen bíblico y la reflexión patrística (de inspiración prevalentemente platónica), la antítesis de platonismo-aristotelismo que ha atormentado durante siglos la teología y la espiritualidad de Occidente.

El estudio del Dr. Sánchez Sorondo, aunque rigurosamente analítico, es ante todo un trabajo de síntesis: en efecto, intenta recoger los problemas en su primer origen especulativo-teológico para aclarar –en la síntesis incomparable del Aquinate– su cohesión y vitalidad profunda más allá de las direcciones de la pura trascendencia (extrincesismo nominalista de Lutero) y de la pura inmanencia (inmanentismo: Pelagio y cierta orientación de la teología moderna y contemporánea bajo el influjo sobre todo de Kant, Hegel, Schleiermacher).

La actualidad del estudio del autor reside en la asunción crítica de la problemática antropológica de esta teología contemporánea, especialmente de la postconciliar, para reivindicar en la esencia de la gracia y en su acción (*in fundo animae*) la originalidad y la eficacia del mensaje de salvación que Cristo ha traído al hombre en el corazón de su libertad.

CORNELIO FABRO

Perugia, Universidad,
Natividad de María, 1979.

A los Santos Ángeles Custodios cuya asistencia, tantas veces con rostro humano, ha hecho realidad el presente libro.

PRÓLOGO

El problema esencial del hombre esencial es la pregunta por sí mismo: saber en qué debe creer, qué puede esperar, qué debe hacer; saber qué es el hombre, dice Kant, es el problema de la filosofía. La otra cara de esta cuestión, como lo cóncavo de lo convexo, es la pregunta sobre Dios. Lo que sigue de ambas es saber la relación que el hombre tiene con Dios –y Dios con el hombre–, y más concretamente con Dios presente en la historia, lugar y tiempo existencial, del hombre mismo.

A estas preguntas ha respondido la revelación cristiana con la realidad de la *gracia* (χάρις) que San Pedro enuncia como θείας κοινωνοὶ φύσεως,[1] San Pablo como καινὴ κτίσις,[2] San Santiago como ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων[3] y San Juan como γέννησις ἐκ τοῦ θεοῦ[4] por la cual se ve "qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos".[5]

Santo Tomás intenta desentrañar el significado ontológico intensivo contenido en este dato bíblico mediante el análisis sintético y la síntesis analítica, reduciendo los términos a su fundamento no solo histórico-semántico sino también teorético-real.

Recoge así el Santo los hitos sobresalientes que el hombre ha elaborado en su doloroso esfuerzo por dar una respuesta a la pregunta sobre sí mismo y sobre Dios: el *ser* (εἶναι) de Parménides, la *idea-participación* (εἶδος-μετέχειν) de Platón, la *forma-acto* (μορφή-ἐνέργεια) de Aristóteles, la *tríada* (ὂν-ζωὴ-νοῦς) de Proclo, la especulación árabe en base al creacionismo cristiano, etcétera. Integra también los hallazgos de los Padres de la Iglesia en este camino progresivo-ascendente de la *peregrinatio ad fontes*: la *deiformidad* (θεομόρφοι) de Atanasio, la *deificación* (θέωσις) del Pseudo-Dionisio, la *teandridad* (ὄργανον τῆς Θειοτήτος) del Damasceno,

[1] "Partícipes de la naturaleza divina" (*II Petr*., I, 4).
[2] "Nueva creatura" (*II Cor.*, V, 17).
[3] "Engendrarnos por Dios como primicias de su creación" (*Iac*., I, 18).
[4] "Generación a partir de Dios" (*I Ioan.*, V, 18).
[5] *I Ioan.*, III, 1.

el aspecto de la gracia como *salud del alma* del Crisóstomo, y la *libertas maior* de Agustín.

Sin embargo, no por ello heleniza la revelación bíblica, ni tampoco bautiza el pensamiento griego, y menos aún 'aristoteliza' el esfuerzo patrístico. En realidad, produce una revolución creativa sobre estos hitos sobresalientes, solución original, *tertium genus*, que supera desde dentro las antítesis de presocratismo-socratismo, platonismo-aristotelismo, helenismo-hebraísmo.

En efecto, su nueva interpretación del *ser* (*esse*) como *acto de ser* (*actus essendi*) rescata el salto originario (*Ur-sprung*) del pensamiento griego, que la moderna hermenéutica (Nietzsche, Heidegger) indica como su máximo esplendor respecto de la caída en la primacía de la forma –Platón, Aristóteles y el neoplatonismo–, para entroncarlo con la expresión temática "Yo soy el que soy",[6] nombre propio de Dios, que significa el corazón de la revelación veterotestamentaria.[7]

Desde esta nueva significación del ser, explica la creación del hombre *a imagen de Dios*[8] como el don de un *ser necesario* (*post-creationem*) –por cuanto el hombre, al ser creado con un alma espiritual que es su forma substancial adherida al propio acto de ser como la redondez al círculo, es intrínsecamente incorruptible– que hace al hombre tan afín (συγγενής) con el Ser por esencia que lo hace pertenecer a la especie divina aunque por participación.[9] El hombre a pesar del obstáculo positivo del pecado –original y actual– es siempre *capax Dei* pues lo absoluto de su libertad es tal porque se funda así en lo absoluto de su ser.

Así como la creación de Adán Santo Tomás la concibe como *participación de ser*,[10] la recreación de la gracia el Angélico la explica también como *participación de ser*. No solo entonces corresponde el término propio de *creación* para la primera de Adán, sino también para la segunda de

[6] *Ex.*, III, 14.

[7] *S. Th.*, I, q. 13, a 11. Cfr. *In De Div. Nom.*, c. V, lect. 1, ed. Pera, Marietti, Taurini - Romae, 1950, pág. 235 b, nº 635.

[8] *Gen.*, I, 26-27.

[9] *De Potentia*, q. 6, a. 6 ad 5, ed. P. M. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965[10], Q. D. II, pág. 176 a.

[10] *S. Th.*, I, q. 44, a. 1 c.; y ad 1.

Cristo según el enunciado paulino,[11] porque ambas indican para el Angélico el amanecer primero del *ser participado* –ya de la naturaleza, ya de la gracia– sobre la noche de la nada, que solo puede resplandecer desde el *Ser por esencia*. Pero mientras en la creación de Adán con el intervalo metafísico de la nada la presencia por esencia de Dios en la creatura funda una participación natural de su ser (y vida), en la recreación de Cristo la presencia *per inhabitationem* de la Trinidad en el alma del justo desde la nada sobrenatural del pecado funda una participación sobrenatural de su ser y vida que Santo Tomás, siguiendo a San Pedro, indica como θείας κοινωνοὶ φύσεως.[12]

La novedad introducida en el mundo por Cristo, reside luego en la *divinización* (θέωσις) que el Angélico, a la luz de la γέννησις ἐκ τοῦ θεοῦ de San Juan, interpreta como una participación tal del ser divino que al generar al hombre en un ser y obrar deiforme (θεομόρφοι) lo hace *hijo de Dios* (τέκνα θεοῦ) sin aditamentos y dios por participación.

La singularidad de la noción tomista de la gracia, pues, como se trata de esbozar en el presente estudio, estriba en la plenitud cualitativa de su *sensus plenior* que recapitula originariamente en el seno de la nueva interpretación del ser como acto, junto a la muy directa fuente neotestamentaria y los hallazgos patrísticos, los hitos sobresalientes de la respuesta del hombre a la pregunta sobre sí mismo y sobre Dios.

Este estudio, que más que un análisis definitivo pretende ser una introducción al problema de la participación sobrenatural, fue realizado por el autor en la Universidad de Santo Tomás de Aquino in Urbe como tesis doctoral de teología, bajo la dirección del Padre Cornelio Fabro, y explicado por primera vez como curso-seminario en la Universidad Pontificia de Salamanca que ha tenido a bien incorporarlo en su colección de publicaciones teológicas. Que tal curso-seminario haya surgido se debe al interés del Rector Fernando Sebastián Aguilar y de los profesores salmantinos de la facultad de teología, particularmente del decano Ricardo Blázquez Perez y de José Manuel Sánchez Caro.

[11] *II Cor.*, V, 17.
[12] *II Petr.*, I, 4.

El autor agradece vivamente a los mencionados sacerdotes y a ambas Universidades que de uno u otro modo le han proporcionado la gracia de meditar sobre la Gracia. Asimismo quiere expresar su reconocimiento tanto al Rector de la Universidad de Letrán, Mons. Franco Biffi, cuanto al Rector de la Universidad de Santa María de los Buenos Aires, S.E. Rev. Mons. Octavio N. Derisi, que han querido que sus respectivas Universidades le auspiciaran esta publicación por contarlo o haberlo contado en sus cuadros docentes.

Abrazando firmemente la convicción de que el camino de la prioridad al estudio indicado por el Santo Padre Juan Pablo II[13] sea de particular importancia para el "aggiornamento" de la Iglesia y su misión en el mundo hodierno, el autor ofrece al lector las páginas siguientes con la esperanza de que signifiquen una contribución eficaz para la renovación del tomismo esencial en el Primer Centenario de la Encíclica *Aeterni Patris.*

El Autor
Roma, Universidad de Letrán,
Santos Ángeles Custodios, 1979.

[13] Alocución a los Rectores de las Universidades Católicas Europeas, *L'Osservatore Romano*, ed. española, año XI, n. 12, 534, pág. 6.

INTRODUCCIÓN

§ 1. *El significado del tema de la participación sobrenatural*

Ningún término ha iluminado tanto la especulación teológica, que pretende penetrar en la estructura más íntima de la realidad sobrenatural que recibe el hombre, al par que profundizar en el mismo hombre la entidad de la gracia, como el de *participación*. Se puede decir que las diversas escuelas teológicas se autodefinen internamente según la actitud que asumen al respecto. Nuestro intento es aplicar aquí, casi *in vivo*, este criterio exegético de la participación a la especulación tomista en torno al misterio de la gracia, considerándola en su origen y constitución como síntesis especulativa de lo sobrenatural, surgida en una época de madurez de la teología cristiana.

El punto de partida de la especulación teológica en torno a la participación propia de la divinidad, que viene por vía de la gracia, es la radical expresión de San Pedro: ὡς πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς, δι᾽ ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.[1] En toda la Escritura es la expre-

[1] *Petri Epistola II*, I, 3-5, E. Nestle et K. Aland, Stuttgart, 1960, pág. 592. La fórmula *divina naturaleza* (θεῖα φύσις) se encuentra entre los filósofos y eruditos helenistas. Aparece en Platón, Aristóteles, Epicuro, Diodoro, José Flavio y Filón (las citas de los pasajes se pueden encontrar en J. Chaine, *Les épitres catholiques*, París, 1939, pág. 42). Normalmente significa la verdadera divinidad, también como contrapuesta a los ídolos. En el Nuevo Testamento el adjetivo θεῖος es usado solo por San Pedro en esta Epístola (I, 3-4). El sustantivo τὸ θεῖον (lo divino) es usado por San Pablo en el discurso del Areópago para indicar a los griegos la verdadera Divinidad, el Ser divino, Dios mismo, implícitamente opuesto a todo aquello que no es Dios (Cfr. A. Charue, *Les épitres catholiques*, "Sainte Bible", L. Pirot, París, 1938, t. XII, pág. 375).

¿En qué sentido se debe entender este consorcio con la naturaleza divina de que habla San Pedro? Ya en la *I Epístola* (V, 1) había dicho ser partícipe (κοινωνός) de la gloria que debía manifestarse en el porvenir. La "gloria" estaba ya presente en él, pero no se manifestaba aún, debía manifestarse en el futuro. Aquí precisa y potencia el sentido de aquella "gloria", llamándola *naturaleza divina.* Así el término κοινωνός (como κοινωνία) no indica simplemente una relación de intercambio o de comercio, sino una auténtica participación o comunión: *ser partícipe de una cosa junto a otro* (F. Hauck

sión más enérgica para esbozar una definición de la gracia.[2] Santo Tomás, tomando por punto firme revelado la feliz expresión de San Pedro en el horizonte de la Tradición,[3] luego de una impar búsqueda radical, da a la

s.v. κοινός, T.W.Z.N.T., t. III, pág. 803). Algunos teólogos modernos (cfr. E. Tobac, s.v. *Grâce*, "Dictionn. Apologétique de la Foi Cath.", t. II, col. 340 y F. Ceuppens, "Theologia biblica", I, Roma, 1938, pág. 125) prefieren ver en la expresión de nuestra *Epístola* solamente una participación de la naturaleza divina en la gloria del futuro y no precisamente en la gracia del presente. En la *I Epístola* (V, 1) San Pedro se declara *partícipe de la gloria que debe manifestarse.* Así también la participación de la naturaleza divina tendría solo un sentido escatológico. P. Bonnetain, respondiendo a Tobac, observa: "A vrai dire, on ne voit pas de raison d'affaiblir la portée de l'expression: la hauteur de la pensée trouve un contexte très clair dans la doctrine commune à tout le Nouveau Testament, non seulement à saint Paul et à saint Jean, mais encore à saint Jacques, à saint Jude et même à saint Pierre (*I Petr.*, I, 4, 23, doctrine de la régénération). Ce qui est contraire à ce contexte, ce serait d'établir une différence si profonde entre la grâce d'ici-bas et la gloire future: leur identité foncière ne résulte-t-elle pas de l'expression unique de 'vie éternelle' par laquelle saint Jean les désigne" (s.v. *Grâce*, "Dictionn. de la Bible", Suppl., París, 1938, t. III, col. 1103). Otro tanto parece indicar F. Hauck, s.v. κοινός, T.W.Z.N.T., t. III, pág. 804. Por lo demás, se puede observar que en el contexto San Pedro no habla solo de los bienes prometidos (ἐπαγγέλματα) sino también de los dones ya concedidos (δεδώηται). V. Iacono, insistiendo sobre el aoristo (ἵνα...γένησθε = a fin que... devengan) concluye: "La partecipazione è ritenuta già verificatasi in un momento, che non poteva essere conosciuto; perciò è omessa l'indicazione temporale. Per questi beni già promessi e dati, per la grazia santificante [...] i cristiani sono elevati a un ordine superiore alla natura creata e creabile" (*La* παλιγγενεσία *in S. Paolo e nell'ambiente pagano*, "Biblica", 15, 1934, 380-383, espec. pág. 382). Asimismo afirma P. De Ambroggi: "Dal contesto si può arguire pure che questa partecipazione alla natura divina incomincia per il credente fino da questa vita; quindi non è puramente escatologica. Che la conformità con la divina natura non sia puramente escatologica, risulta anche dalle parole che seguono in questo versetto: come condizione per diventare partecipi della natura divina S. Pietro esige questa: *dopo aver fuggito* (ἀποφυγόντες) *la corruzione che è nel mondo per la concupiscenza.* In seguito alla vocazione divina alla perfetta conoscenza di Dio, ossia alla fede, i cristiani devono fuggire la corruzione morale (opposta alla vita di cui si parla nel v. 3) che regna nel mondo a causa del vizio impuro. L'efficacia dell'opera divina in noi depende anche della nostra cooperazione. Chi ama il mondo e la sua concupiscenza non ha la carità del Padre" (*Le epistole cattoliche*, Torino, 1957, pág. 172 a).

[2] "De toute l'Écriture la plus énergique expression qui ébauche une définition de la grâce" (J. Bonnetain, s.v. *Grâce*, "Dictionn. de la Bible", Suppl., París, 1938, t. III, col. 1103).

[3] A lo largo de nuestro trabajo hemos tratado de señalar las fuentes patrísticas directas, en la mayor parte *indicadas* por el mismo Aquinate, que influyen en la concepción tomista de la gracia hasta llegar a la propia y originalísima fórmula del

definición petrina, en la madurez de su parábola especulativa, un status auténticamente teológico, acorde con la superior síntesis entre Platón y Aristóteles realizada en el orden natural.

Angélico que describe la gracia como *participatio divinae naturae*. Sin embargo, podemos indicar aquí en modo muy sumario –ya que ello trasciende el objeto de nuestro trabajo– algunas aproximaciones patrísticas a la fórmula tomista. Se citan en este sentido algunas expresiones de San Ignacio mártir, que califica a los cristianos como *portadores de Dios* (Θεοφόροι), *portadores de Cristo* (Χριτοφόροι), *portadores de santidad* (ἁγιοφόροι) (*Eph.* IX, 1. Cfr. *Magn.* XIV, 1; *Eph.* IV, 2). San Ireneo, aunque enseña que la plena perfección del hombre se obtiene en la otra vida por la participación de la incorruptibilidad, afirma sin embargo que esta perfección se prepara progresivamente en esta vida: "*Nunc* autem *partem aliquam* a Spiritu ejus sumimus, ad perfectionem et praeparationem incorruptelae, *paulatim assuescentes capere et portare Deum*: quod et *pignus* dixit Apostolus... in Epistola quae *ad Ephesios*, I, 13 est" (*Adversus haereses*, lib. V, c. 8; M. G., VII, 1141). Asimismo: "Qui (Jesus Christus) propter immensam suam dilectionem *factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse*" (*Ibidem*, I, 5, Prol.; M. G., VII, 1120. Cfr. A. Struker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster, 1913, 76-128, especialmente pág. 106). San Atanasio, contra los arrianos y pneumáticos argumenta así: "Si por la participación en el Espíritu Santo nosotros somos partícipes de la naturaleza divina, solamente un insensato puede decir que el E. Santo es de naturaleza creada y no de naturaleza divina" (*Ad Serap.* I, 24. Cfr. *Av. Ar. Orat.*, 4, 3, 24; M. G., XXVI, 373). Por lo demás, se remite al famoso texto de *II Petri*, I, 4 para probar que participando del Hijo por la gracia del Espíritu Santo, participamos también del mismo Dios como enseña San Pedro (*Av. Ar. Orat.*, 1, nº 16; M. G., XXVI, 45). San Basilio del mismo modo prueba que el Espíritu Santo es Dios: "Et, si eos qui virtute perfecti sunt, deos nominamus, perfectio autem est per Spiritum; *quomodo qui alios efficit deos, ille ipse destitutus deitate est?* (τὸ ἑτέρους θεοποιοῦν)" (*Av. Eunomium*, lib. III, c. 5; M. G., XXIX, 665 c). Asimismo indica que por la gracia el hombre es dios por participación: solo Dios es por esencia Dios: "Homo dicitur *deus*, velut in hoc loco, 'Ego dixi: Dii estis' (*Ps.* 81, 6). Quin etiam daemon appellatur deus, secundum illud, 'Dii gentium daemonia' (*Ps.* 95, 5). Sed illi quidem *ex dono*, hi vero ex mendacio nomen accipiunt. *Deus vero solus est secundum essentiam Deus*" (*Epist.*, 8, 3; M. G., XXXII, 249 C). San Cirilo de Jerusalén ve en la comunión eucarística el medio por el que se realiza en la tierra la participación en la naturaleza divina de la que habla San Pedro. Escribe: "Nam in figura panis datur tibi corpus, et in figura vini datur tibi sanguis; ut, cum sumpseris corpus et sanguinem Christi, concorporeus et consanguis ipsi efficiaris. Sic enim et Christiferi efficimur, distributo in membra nostra corpore eius et sanguine. Sic iuxta beatum Petrum *divinae* simus *consortes naturae*" (*Catech.* 22, *mystag.* 4; M. G., XXXIII, 1100). San Ambrosio y San Cirilo de Alejandría enseñan que nuestra participación a la naturaleza divina es obra del Espíritu Santo. El santo Obispo de Milán se pregunta: "Quis audeat dicere

En verdad, con el renacimiento del pensamiento tomista en los tiempos modernos se ha tendido como a una concentración de polaridad en la especulación católica: mientras se sostiene que la especulación patrística

discretum a Deo Patre et Christo esse Spiritum Sanctum: cum per ipsum ad imaginem et similitudinem Dei esse meramur: et per ipsum fiat, quemadmodum Petrus apostolus dixit, ut *divinae* simus *consortes naturae?*" (*De Spiritu Sancto*, I, 6, 80; M. L., XVI, 752). Análogamente San Cirilo de Alejandría: ἐκ εοῦ κατὰ φύσις τὸ Πνεῦμα, οὗ δὴ καὶ μετίσχειν διὰ πίστεως τῆς εἰς Χριστὸν ἀξιούμενοι, θείας τε φύσεως ἀποτελούμεθα κοινωνοὶ (*II Petr.* I, 4) καὶ ἐκ Θεοῦ γεγεννῆσθαι λεγόμεθα (*In Ioann. Comm.*, I, 9; M. G., LXXIII, 157). San Agustín enseña la participación de la divinidad como *deificación*: "Deus enim deum te vult facere: non *natura, sicut est ille quem genuit*; sed dono suo et adoptione. *Sicut enim ille per humanitatem factus est particeps mortalitatis tuae; sic te per exaltationem facit participem immortalitatis Suae*" (*Sermo* 167, nº 4; M. L., XXXVIII, 909). Aludiendo al *Sal.* 82,6 (Ego dixi, dii estis...) Agustín explica en qué sentido puede decirse que los hombres son *dioses*: "Manifestum est ergo, quia homines dixit deos, *ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos.* Ille enim justificat, qui per semetipsum non ex alio justus est; et ille *deificat, qui per semetipsum non alterius participatione Deus est*... Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus: sed hoc gratiae est adoptionis, non naturae generantis" (*Enarr. in Ps.* 49, nº 2; M. L., XXXVI, 565). Por lo demás recordamos el texto tan conocido de San León Magno: "Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam: et *divinae consors* factus *naturae* (*II Petr.* I, 4), noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. Memento cuius capitis et cuius corporis sit membrum" (*Sermo* 21, c. 3; M. L., LIV, 192-193).

La doctrina de los Padres sobre la *participación de la naturaleza divina* es expresada también en forma litúrgica: *Lex orandi, lex credendi.* El misterio de la Encarnación y de nuestra redención como recíproca participación, es utilizado como expresión de plegaria por el sacerdote mientras vierte agua en el cáliz: "Per huius aquae et vini mysterium eius efficiamur divinitatis consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps" (*Ordo Missae*). En el *Prefacio de la Ascensión* se dice que Jesús es elevado al cielo: "*ut nos divinitatis suae tribueret esse participes*". E. J. Scheller a este respecto dice: "Es kann daher nicht überraschen, dass in den täglich wechselnden Gebeten der hl. Messe das Wort Anteilnahme am häufigsten, etwa 46 mal und das Wort teilhaftig etwa 11 mal, das Wort teilnehmen einmal vorkommt. Die betende und die lehrende Kirche stimmen überein" (*Das Priestertum Christi*, Paderborn, 1934, pág. 73).

El magisterio afirma explícitamente esta doctrina: Pío XII sostiene: "Si el Verbo se anonadó tomando la forma de siervo (*Filipp.* II, 7), lo hizo para hacer partícipes de la naturaleza divina (*II Piet.*, I, 4) a sus hermanos según la carne, ya en el exilio terreno con la gracia santificante, ya en la patria celeste con la posesión de la beatitud eterna" (*Mystici Corporis,* A. A. S., 35, 1943, 214-215, Tromp, tex. et doc., Roma, 1948, nº 45). Cfr. León XIII, *Divinum illud.*, A. A. S., 29, 1897, Boyer, tex. et doc., Roma, 1952, nº 11. San Pablo VI denomina con el enunciado "participatio divinae naturae" la *Constitutio apost. de Sacramento Confirmationis* (15-VIII-1971), A. A. S., 63, 1971, págs. 658 ss.

asimila y explicita la doctrina revelada con el instrumento de la filosofía platónica, la especulación tomista, en cambio, parece separarse netamente del pensamiento precedente y del de la mayor parte de los contemporáneos para adaptarse sin más al del "crítico de la Idea". Esta interpretación de Santo Tomás presenta arduos problemas en el campo de la exégesis doctrinal del tomismo. En el orden natural se ha tratado de demostrar que Santo Tomás, como auténtico pensador esencial, realiza un *salto cualitativo* en el pensamiento en cuanto aporta un nuevo mensaje que supera desde dentro la clásica oposición irreductible entre Platón y Aristóteles.[4] A este respecto se ha indicado cuál es el alcance y envergadura especulativa de la *noción de participación* en la síntesis tomista.[5] Si bien, entonces, al presente se cuenta con una exégesis más acorde con el Santo Tomás histórico en lo que hace al orden natural, no se puede hablar de una *equivalente exégesis* en lo que hace a la síntesis tomista del orden sobrenatural. Es así que en nuestros días no se ha estudiado el tema de la gracia a la luz de la noción de participación, cuando el Angélico –sobre todo en la madurez– solo define la gracia como participación de la naturaleza divina.[6]

Qué piensa exactamente la tradición tomista acerca de este punto crucial en el orden sobrenatural, no estoy en condiciones de decirlo, pues aún

[4] Mérito principal de la obra de revisión del tomismo del P. C. Fabro es el haber puesto magistralmente en evidencia la superación en nueva y superior síntesis por parte del Angélico de la oposición antitética del mundo clásico entre Platón y Aristóteles. Cfr. sobre todo, *La nozione metafisica di partecipazione*, Torino, 1963; *Partecipazione e causalità*, Torino, 1960.

[5] Para un estudio de la noción tomista de participación no solo histórico sino también especulativo, cfr. P. C. Fabro, *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, Div., 11, 1967, pág. 562, reedición en "Esegesi Tomistica", Roma, 1969, pág. 421; *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. cit., págs. 39-122; *Partecipazione e causalità*, ed. cit., págs. 69-169, 241-316, 397-410. Sin un estudio de las fuentes tomistas y de la particular fisonomía que asumen en la obra del Angélico, y también con una seria laguna en lo que concierne a la determinación propia del *esse* –todo lo cual ha determinado probablemente las graves reservas con que fue recibido por quienes pretenden atenerse a una exégesis fiel del maestro de Aquino (P. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. cit., pág. 20 ss.)–, cfr. L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Bibliothèque Thomiste XXIII, 2ª ed., París, 1953, págs. 85-120.

[6] El primer estudio que toca parcialmente el tema desde nuestra perspectiva es el de F. Ocáriz, *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona, 1972, especialmente págs. 69 a 80.

no he podido conocerla en todo su desarrollo. Sin embargo, la orientación que puede surgir de un primer acercamiento a los comentarios más célebres permite conjeturar que muchas veces se ha elaborado un Sistema de lo sobrenatural ciñéndolo a tópicos aristotélicos y calificándolo de aristotelismo sobrenatural: el signo profundo de esta *orientación* es la pérdida de la definición de la gracia como *participación de la naturaleza divina* al par del concepto paulino de *nueva creación en Cristo* (ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις)[7] que Santo Tomás audazmente entiende en su sentido más enérgico, como auténtica nueva creación que tiene por *ratio propria* el *esse gratiae*.[8] En efecto, dice el Angélico al comentar el citado pasaje de San Pablo: "*Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae. Prima creatio* facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo *in esse naturae*, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. *Thren*. III, 4: 'Vetustam fecit pellem meam', etc. *Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt*".[9]

[7] *Ad Cor. II*, c. V, v. 17, Merk, Roma, 1951, pág. 602. Cfr. *Ad Galatas*, c. VI, v. 15.

[8] A este respecto es oportuno consignar los reparos de un biblista como Pierre Benoit, O. P. a la escolástica y a ciertos epígonos de Santo Tomás por no haber elaborado suficientemente el *ontologismo profundo y radical* bíblico y paulino con referencia especial a *II Cor.* V, 17 y *Gal.* VI, 15: "Il y a dans cette vue biblique et paulinienne du salut un ontologisme profond, radical, qui, s'il reste philosophiquement peu élaboré, n'en recèle pas moins une richesse susceptible des plus féconds développements. La théologie scolastique, s'aidant de la philosophie d'Aristote, a élaboré des explications très valables, et même admirables, sanctionnées par des formulations dogmatiques. Le réalisme thomiste de la grâce, par exemple, ou de la causalité sacramentelle, plonge ses racines dans la pure tradition biblique. Cette théologie scolastique n'a pu cependant tout exploiter du donné infiniment riche de la Révélation. Un certain essentialisme de base, qui a pu dégénérer chez certains en un conceptualisme, voire en un nominalisme, n'est pas allé sans compromettre, sinon chez les génies comme saint Thomas, du moins chez leurs épigones, la présentation d'abord concrète et fonctionnelle du message biblique" (P. Benoit, O. P., *Prefacio* a B. Rey, *Créés dans le Christ Jésus*, París, 1966, pág. 11).

[9] *In Ep. II ad Cor.*, c. V, v. 17, lect. 4, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. I, p. 483, nº 192. Asimismo: "*Creati namque et producti sumus in esse naturae per Adam*; sed illa quidem creatura vetusta iam erat, et inveterata, et ideo *Dominus producens nos, et constituens in esse gratiae, fecit quamdam novam creaturam.* Iac. I,18: 'ut simus initium aliquod creaturae eius'. Et dicitur nova, quia per *eam renovamur*

Así pues, en la antedicha tradición que interpreta la síntesis del Angélico en tópicos aristotélicos[10] se ha puesto siempre de relieve la naturaleza

in vitam novam" (*In Ep. ad Gal.*, c. VI, v. 15, lect. 4, ed. cit., t. I, pág. 648 b, nº 374). Y aún: "*Creatur aliquid ad esse naturae, quando ex nihilo producitur ad esse*: *Gn.* 1: 'In principio creavit Deus', etc. *Item quando ad esse gratiae producitur*" (*In Psalmos David.*, Ps. L, Parma, 1863, t. XIV, pág. 348). Cfr. *In I ad Cor.*, c. XIII, v. 2, lect. 1, ed. cit., t. I, pág. 381, nº 766; *In Ep. ad Eph.*, c. II, v. 10, lect. 3, ed. cit., t. II, pág. 26, nº 99; *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 3. El tema está estudiado de modo particular más adelante.

[10] Capreolo *princeps thomistarum* apenas roza *per obliquum* nuestro argumento a propósito de una aguda crítica que le hace a Auréolo, quien identificando la gracia (=caridad) con las otras virtudes infusas, como la fe, afirma que con ella –la fe– el hombre se justifica y es grato a Dios. Fundamenta la demostración sosteniendo que la gratuidad y la dilección se basan en una cierta conformidad y unidad con Dios, la cual también se da en las otras virtudes infusas (*II Sent.*, dist. 26, quaest. unica, a. 1). Capreolo responde negando esto último: "Nisi intelligat de illo quod facit hominem conformem ipsi Deo, conformitate *quasi specifica*, per quamdam *participationem divinae naturae et divinitatis.* Hanc autem conformitatem nulla virtus potest facere, sed *sola gratia*, quae est quaedam *participatio divinitatis*; nam per caritatem, sapientiam et alios habitus virtutum, fit homo Deo similis quantum ad perfectiones attributales solum" (*II Sent.*, dist. 26, q. I, a. 3 ad 3, Aureoli, Paban-Pègues, París, 1903, t. IV, pág. 265 b). Por lo demás, Capreolo comenta solo el libro de las Sentencias donde Santo Tomás aún no expresa la fórmula de gran madurez que define la gracia como *participatio divinae naturae.*

De Cayetano, además de los comentarios generales a los pasajes de la *Suma* donde Santo Tomás trata de la gracia, el texto más célebre, citado por los Salmanticenses (Cfr. *Cursus Theologicus iuxta D. Thomam*, in I-II, q. CX, tr. XIV, disp. IV, dub. III, Lyon, 1679, t. V, pág. 376 a, nº 39), donde toca nuestra cuestión al hablar de la caridad, es el siguiente: "[Caritas] *participatio est infinitae caritatis*, sicut nostra sapientia est participatio infinitae sapientiae, et nostra scientia participatio infinitae scientiae... Ex hoc non concluditur quod repugnet ei terminus augmenti... quia ex esse *participationem formaliter* alicuius perfectionis infinitae non sequitur necessario repugnantia ad habere terminum simpliciter perfectionis intensivae" (*Commentaria in II-II*, q. 24, a. 7, Roma, 1945, t. VIII, pág. 183 b, in fine). También se refiere lateralmente a nuestra cuestión en otros lugares: *Comm. super Ioannem*, c. I, v. 13, París, 1540; y en *Ientaculo II.* En esta última obra habla particularmente de la dignidad de la gracia de un modo magistral, aunque ello es en cierta manera aplicable a toda la realidad sobrenatural *quoad substantiam.* En efecto, habla de la gracia en cuanto se opone al orden natural: "Bona creata primi ordinis (scil. naturalis, ita ille) se habent ad Deum ut artificiata ad artificem: quae sunt aliena a natura artificis: ut domus, arca, navis, et alia huiusmodi testantur relata ad suos artifices. Charitas autem et lumen gloriae quae supremum tenent locum in secundo ordine, se habent ad Deum *ut connaturalia ad id cui sunt connaturalia*: ut ea quae sunt secundum naturam ad naturam: sicut calorem ad

de la gracia como un accidente probablemente ubicable entre las categorías de accidente aristotélico, y se ha dejado un poco en la sombra aquel repetido pensamiento del Aquinate que manifiesta la singular emergencia de la gracia en parangón con los demás accidentes: "Gratia [...] non computatur nec inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi numeraverunt; *quorum non fuit tractare nisi habitus naturales et acquisitos*".[11] Más aún, no se ha profundizado en la desproporción que indica el Angélico entre los accidentes naturales y la gracia: mientras los accidentes naturales que enumera en particular el Estagirita dan el modo de ser de la misma naturaleza natural del sujeto al modo del sujeto, la gracia, en cambio, da una nueva naturaleza y modo de ser al sujeto no proporcionado a la naturaleza natural del mismo. Pero es difícil afrontar esta ardua temática si se olvida el aspecto trascendente de la gracia en Santo Tomás, según el cual la antedicha gracia *ut natura in natura* da al sujeto espiritual un nuevo modo de ser y obrar que, más allá de las categorías aristotélicas, es participación del ser y naturaleza divinas.[12]

Si nuestra indagación, como esperamos, ha recogido los nexos principales del articularse de la reflexión tomista en torno de la *oeconomia salutis*, es necesario reconocer que ella ha signado el vértice insuperado

ignem, sicut moveri deorsum ad grave" (*Ientaculi secundi*, q. 2, Iacobi Giuntae, Lyon, 1550, EE, 4). Así, si bien es un algo excesivo decir como Goudin que la exposición sobre la gracia de C. es *vagam et generalem* (*De Grat.*, IV, 4), sin duda no plantea formalmente nuestro problema: la gracia como *participación formal y propia de la naturaleza divina*.

[11] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 ad 1, Mand. II, pág. 678. Asimismo, afirma el Aquinate al replantearse la cuestión en una etapa intermedia de su magisterio: "Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae quae philosophi scriverunt, invenitur, quia philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia *quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos*" (*De Verit.*, q. 27, a. 2 ad 7, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 795, lín. 198 - 202). Así aún al término de su reflexión en una fórmula integral: "Gratia est sanitas mentis, nec computatur inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi enumeraverunt, quia non cognoverunt nisi illa accidentia animae quae *ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos*" (*De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 714). Cfr. *infra*, parte I[a], cap. II, pág. 129.

[12] Para un largo elenco de la definición de la gracia como participación de la naturaleza divina en las obras de Santo Tomás, cfr. *infra*, pág. 167, nota 46.

de la teología católica. Por ello en la presente *Introducción* se trata de mostrar, mediante un estudio crítico de todos aquellos autores que tratan directamente nuestro argumento, cómo después del Angélico, aun en la escuela tomista, se tiende más a una inteligibilidad formal que a explicitar, con la profundidad y radicalidad exigida por la fuente originaria revelada, la realidad de la "nueva creación en Cristo" que es la gracia.

§ 2. *El olvido de la gracia como principio formal de ser y obrar recreados*

Es curioso observar que a pesar de la tendencia a presentar a Santo Tomás según esquemas aristotélicos, no se ha hecho un estudio de la gracia como *principio formal* del orden sobrenatural. El Angélico asume el principio aristotélico del sínolon (σύν-ὅλον)[13] según el cual *forma est principium agendi in unoquoque*[14] y lo transfiere al orden sobrenatural: advierte la necesidad de la *forma sobrenatural*, sea como exigencia de la triple causalidad primera, eficiente, ejemplar y final, sea en virtud de la necesidad de un propio principio sobrenatural de ser y causar por participación de la substancia espiritual con propia causalidad segunda. Dado que para Santo Tomás *omnino simile est de creatione et recreatione*,[15] la causalidad eficiente divina requiere en el orden sobrenatural una causa formal participada inmanente al sínolon que cause *formalmente* el ser sobrenatural de la naturaleza divina participada en el hombre, a semejanza de la mediación formal de la forma en el orden natural, pero con la diferencia de que la forma sobrenatural de la gracia es participación propia de la naturaleza divina.[16] Dios, en efecto, si se puede reservar para sí el ser la causa

[13] Según Aristóteles se entiende por *sínolon* (σύν-ὅλον) a la realidad en su última y completa singularidad: luego la *substancia primera* que comprende materia y forma con todas las propiedades y accidentes que la hacen ser y operar como un todo, cfr. *Metaph.* VII, 11, 1037 a 26.

[14] El principio se encuentra enunciado de este modo en la *S. Th.*, III, q. 13, a. 1 c.; *Cg.*, II, 47 y 49. También: "*Forma est, quo agens agit*" (*S. Th.*, I, q. 55, a. 1 c.). Y así: "*Illud, quo primo aliquid operatur, est forma eius, cui operatio attribuitur*" (*S. Th.*, I, q. 76, a. 1 c.). Asimismo: "*Agit unumquodque ratione formae*" (*Cg.*, I, 43). Cfr. *infra*, parte I[a], cap. III, § 5, págs. 146 ss.

[15] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, pág. 395.

[16] Cfr. *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, pág. 395.

primera ejemplar o paradigmática, no puede sin embargo suplir la función de la causa formal intrínseca, porque de otra manera se identificaría con el grado ontológico y esencia de la creatura: es así que Dios, en cuanto causa formal extrínseca o ejemplar exige, a los efectos de ser y obrar sobrenaturalmente, una forma intrínseca e inmanente al sujeto que en el orden sobrenatural propiamente "pertenece a" la esencia misma de la divinidad, aunque por participación. Pero además, el fin de la Beatitud requiere una forma intrínseca e inmanente al sujeto proporcionado a dicho fin, para que el hombre con su propia naturaleza elevada *in esse et operari gratiae* con la antedicha forma sobrenatural pueda alcanzar ese fin solo de este modo proporcionado.[17] Más aún: no solo la causa primera, en base al principio de la creación como un "salirse fuera" de la inmanencia por esencia de sí con la mediación de la nada, reivindica la necesidad de una causa formal intrínseca a la creatura de ser y obrar natural y/o sobrenatural, sino también que la misma creatura espiritual, en cuanto le compete ser de un modo no contingente sino absoluto "como la redondez al círculo" *a parte post creationem*,[18] reclama para sí un principio absolutamente propio de ser y obrar natural y/o sobrenatural como causa segunda. Es decir, la creatura espiritual, así como en el orden natural recibe de Dios un principio formal propio e incomunicable que la constituye en ser y obrar por participación de causa segunda natural, también en el orden sobrenatural reivindica para sí un principio formal propio e intransferible que la constituye *in esse et operari gratiae* como causa segunda sobrenatural.

Mas para Santo Tomás el significado de la creación no es tanto de dependencia extrínseca (como un "salirse fuera" de la propia inmanencia), sino que es de *pertenencia* que es semejanza *intrínseca* no solo en la

[17] El argumento de fuertes resabios aristotélicos está particularmente desarrollado en el *Contra Gentiles*: "Unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae: diversarum enim specierum diversi sunt fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinae gratiae, est supra naturam humanam. Ergo oportet quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum" (*Cg.*, III, 150, Oportet, ed. P. Marc, Marietti, Taurini, 1961, t. III, pág. 225 a, nº 3229). Cfr. el conjunto de la argumentación, *infra*, parte Iª, cap. III, § 5, págs. 146 ss.

[18] *S. Th.*, I, q. 50, a. 5. Cfr. *Cg.*, II, 55, Amplius[1]. Ver también, *infra*, parte IIda, cap. II, § 5, págs. 222 ss.

suprema afinidad del acto de ser, sino también en la infinita distancia de la esencia. Toda creatura es ante todo ente por participación por cuanto recibe de Dios el ser y la forma: el ser (*esse*) por la mediación formal de la forma, supuesto el influjo efectivo de Dios, como la diafanidad del aire hace posible la recepción de la luz supuesto el influjo del sol.[19] Y la forma comunica el ser no solo por cuanto ella es el constitutivo de toda esencia real según el significado estrictamente aristotélico, sino por cuanto la esencia real que ella determina como acto formal es el verdadero sujeto del *esse* –*actus essendi*–: en este sentido la forma en el pensamiento tomista casi se transfigura metafísicamente, pues al conferir a la esencia el acto formal la hace la potencia receptiva del *esse*. La forma no está pues cerrada en la inmanencia del sínolon, sino que es su forma propia según la exigencia aristotélica, pero al mismo tiempo en cuanto potencia receptiva del ser está ligada inmediatamente a la trascendencia según la aseveración platónica. Y la forma puede ser principio del ser y obrar en el sínolon en cuanto ella misma es, a su vez, una participación en semejanza del ser divino que es acto puro: "*Omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus*".[20] Esta fisonomía especialísima de la forma tomista, por un proceso continuo e interior de transformación tanto de Platón como de Aristóteles, llega a su máximo esplendor al ser transferida al orden sobrenatural de la gracia. En efecto, así como en el orden natural la forma es principio de ser y obrar en el singular subsistente por ser participación de la naturaleza divina, en el orden sobrenatural la gracia es principio de ser y operar sobrenaturales en el singular subsistente por ser también participación de la naturaleza divina. Pero, mientras en el orden natural la forma espiritual da un ser, vida, conocer y querer *naturales* en cuanto participación natural del ser y bondad divina, en el orden sobrenatural, en cambio, la *forma-gracia* es principio del ser y el obrar *sobrenaturales* en la medida en que es participación formal sobrenatural de la divinidad. Es decir, la forma como principio del sínolon tiene una diferencia en su transferencia al orden de la recreación en parangón con el orden de la creación, porque

[19] "*Esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei*; sicut lumen sequitur diaphanum aëris, supposito influxu solis" (*S. Th.*, I, q. 104, a. 1 ad 1). Cfr. *Cg.*, II, 54, Tertio.

[20] *In I Physic.*, lect. 15, ed. M. Pirotta, Napoli, 1953, pág. 68 a, nº 270.

mientras como principio natural se trata ciertamente de una participación intrínseca del ser y naturaleza divinas aunque no de carácter distintivamente divino y trinitario, como principio sobrenatural se trata por el contrario de una participación especificada por lo divino y trinitario en cuanto tal. En otros términos, se trata justamente de la forma que "trans-figurada" como participación propia de la naturaleza divina hace dar a la creatura espiritual un salto metafísico conduciéndola a un *esse et operari gratiae* formalmente divino y trinitario. Por tanto, así como en la creación la forma natural determina el ser y obrar naturales, de manera análoga, en la recreación la gracia determina un *esse et operari* sobrenaturales en el sujeto. La gracia como verdadera *participata similitudo naturae divinae*, implica una regeneración o recreación de lo que ya es semejanza participada aunque impropia de la *imago creationis*, por cuanto da al sujeto espiritual un *esse et operari* por participación del que se realiza en el seno de la trinidad. Por consiguiente, como *natura in natura* aporta un nuevo modo de ser y de obrar, de conocer y de amar, por el cual formalmente somos y obramos, conocemos y amamos, que es participación del modo de ser y obrar, conocer y amar, tal como se da por esencia en el seno de la vida divina. En efecto, el Angélico lo dice magistralmente: "Sicut enim per potentiam intellectivam homo *participat cognitionem divinam* per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis *amorem divinum*, per virtutem caritatis; ita etiam *per naturam animae participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem*".[21]

En fin, para decirlo con una fórmula expresa del Aquinate, se trata de la aplicación del *principio de la forma* al orden sobrenatural con el cual Santo Tomás establece la resultante superación sintética entre el separatismo platónico y el inmanentismo aristotélico. Luego, así como en el orden de la creación natural, si bien Dios es el principio fundante de todo ser, bondad y perfección en cuanto causa eficiente, ejemplar y final, no obstante cada cosa tiene su propia forma semejante a la naturaleza divina por la que formalmente es y obra,[22] también en el orden de la recreación sobre-

[21] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4 c.

[22] "(α) Unumquodque dicitur *bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis.* (β) Nihilominus *tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas*

natural se dice que cada hombre regenerado es, vive, conoce y ama, por el Ser, la Naturaleza, la Vida, el Conocer y Amar por esencia de la Trinidad como principio efectivo, ejemplar y final: sin embargo, cada hombre tiene (*sibi inhaerens*) su propia forma sobrenatural que es participación propia con semejanza intrínseca de la divinidad por la cual tiene el *esse et operari gratiae* de la recreación sobrenatural. Dice Santo Tomás: "Ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est, et sicut bonitas est. (α) Unde sicut dicimur *boni bonitate quae Deus est* (sicut principio exemplari, effectivo et finali), et sapientes sapientia quae Deus est (sicut principio exemplari, effectivo et finali), (β) *quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae*; ita etiam *caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis*. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis Augustinus fuit imbutus. Quod quidam non advertentes ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi".[23]

El olvido de esta peculiar fisonomía tomista de la gracia como principio formal de *esse et operari* que es participación propia de la naturaleza divina, lleva a una interpretación según la cual la autocomunicación de Dios con el espíritu creado "agraciado" no sería la autocomunicación como creación causal eficiente de una cualidad o entidad creada distinta de Dios sino la comunicación –causal casi-formal– de Dios mismo con el hombre. En efecto, dice a este respecto K. Rahner: "Wenn (wie Pius XII betont) die Gnade und die Glorie zwei Stadien einer und derselben Vergöttlichung des Menschen sind, wenn die Klassische Theologie immer betont hat, dass in der Glorie eine Selbstmitteilung Gottes an den begnadeten geschaffenen

denominans ipsum" (*S. Th.*, I, q. 6, a. 4). Cfr. *In I Sent.*, d. 49, q. 5, a. 2 ad 3; y *De Veritate*, q. 1, a. 5.

[23] *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 2 ad 1. Cabe señalar que el Angélico cita a los platónicos y a San Agustín como fuente de la doctrina de la participación, pero advierte indirectamente, al poner en guardia contra el extrinsecismo platónico, que ha dado un *nuevo contenido* a la noción de participación: la forma *inmanente al sínolon* aristotélico como *principio formal de ser y operar natural y/o sobrenatural*: "Qua *formaliter* boni sumus, ... *formaliter* sapientes sumus, ... *formaliter* diligimus proximum *est quaedam participatio divinae*...". Para una visión más amplia de esta problemática, cfr. *infra*, parte II^{da}, cap. I, § 10, págs. 203 ss.

Geist geschehe, die nicht die wirkursächliche Schaffung einer von Gott verschiedenen geschöpflichen Qualität oder Entität ist, sondern die (quasi-formalursächliche) Mitteilung Gottes selbst an den Menschen, dann kann dieser Gedanke auch auf die Gnade viel ausdrücklicher angewendet werden, als es bisher in der Theologie üblich war".[24]

La posición del P. K. Rahner adolece a nuestro juicio de un doble defecto: ya desde la perspectiva de la causa primera Divina, ya desde el punto de vista de la causa segunda humana que se pretende valorizar. En verdad, para Santo Tomás, los momentos de la causalidad eficiente, final y ejemplar que coinciden y confluyen en el *esse per essentiam* que es causa *per essentiam*, exigen la mediación de una forma sobrenatural creada como principio de ser y obrar en el sínolon recreado sobrenaturalmente. La causa primera sobrenatural en cualquiera de sus momentos (eficiente, ejemplar y final) como *fundamento de pertenencia*[25] radical de lo sobrenatural, si bien puede reservarse el tener una presencia por esencia de Dios en su esencia y vida que comporta la inhabitación (*inhabitatio*) de las Divinas Personas en el alma del justo, sin embargo, no puede suplir la función de la causa formal intrínseca sobrenatural como algo creado en el alma.[26]

[24] *Natur und Gnade*, Schriften, IV, Einsiedeln, 1960, pág. 220. Cfr. K. Rahner, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, Schriften, I, Einsiedeln, 1954, págs. 347-375.

[25] Según la Real Academia Española se entiende por *pertenencia*: "lo que es accesorio o contingente a lo principal" (*Diccionario de Autoridades*, Madrid, 1737, t. V, pág. 237 a). La parte *pertenece* al todo, el accidente a la substancia, el ser (*esse*) a la forma, la libertad al espíritu. Así en sentido filosófico *la pertenencia* (die *Zugehörigkeit*) indica más que la inclusión, porque no es simple composición sino dependencia dialéctica: el todo, según Aristóteles, es primero que las partes (τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους, *Polit.,* I [A], 2, 1253 a 19-20). Dígase otro tanto respecto de la substancia, la forma y el espíritu en referencia al accidente, al ser (*esse*) y a la libertad. Se entiende, entonces, por *pertenencia fundamental* o *fundamento de pertenencia* (Grund-Zugehörigkeit) la dependencia de los seres por participación respecto del Ser por esencia en cuanto causa eficiente, ejemplar y final que implica una inmanencia de presencia por esencia del Principio en el efecto.

[26] "*Esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia*" (*De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 186 - 189).

Por lo demás, el Angélico, en perfecta coherencia doctrinal, extiende incluso la necesidad de la *mediación* del principio formal no solo al momento inicial de la recreación, el de la justificación, sino también al momento supremo de la beatificación: "Inter mentem nostram et Deum nihil cadit medium, neque per modum efficientis quia inmediate a Deo creatur et justificatur; neque per modum obiecti beatificantis, quia ex ipsa Dei fruitione anima fit beata: *potest tamen aliquid esse medium formale, quo anima Deo assimiletur*".[27] En la visión beatífica la divinidad es dada plena y totalmente, pero la creatura la vive, conoce y goza como puede, es decir, siempre de un modo finito: la recibe *totam, sed non totaliter*. En la participación sobrenatural de la visión beata no se tiene un *participare similitudinem*, como se verifica en la participación natural, sino que es en la misma divinidad, tal como es en sí, donde termina el acto de la creatura. Es un participar extremo que Santo Tomás llama *attingere* y expresa una asimilación de lo inferior por lo superior.[28] Pero siempre se da la mediación del *lumen gloriae que tangit* al alma para que esta *attingat Deum per essentiam*: "Beatitudo –afirma el Aquinate– enim est ultima perfectio rationalis naturae; nihil autem est finaliter perfectum nisi attingat ad suum principium secundum modum suum. Quod ideo dico quia ad principium quod est Deus attingit aliquid dupliciter: *uno modo per similitudinem*, quod est commune omni creature, que in tantum habet de perfectione quantum consequitur de diuina similitudine; *alio modo per operationem* [...], dico autem per operationem, in quantum rationalis creatura cognoscit et amat Deum. Et quia anima inmediate facta est a Deo, ideo beata esse non poterit nisi inmediate uideat Deum, id est *absque medio* quod sit similitudo rei cognite sicut species uisibilis in pupilla uel in speculo, *non autem absque medio quod est lumen confortans intellectum, quod est lumen glorie*, de quo in Psalmo [XXXV[10]] dicitur: 'In lumine tuo uidebimus lumen'; hoc autem est per essenciam Deum uidere".[29]

[27] *De Veritate*, q. 27, a 1 ad 10, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 792, lín. 252 - 258.

[28] El término *attingere* (θιγγάνειν), que es exquisitamente platónico y agustiniano, caracteriza en Santo Tomás el modo más perfecto de *participar*: indica cómo de hecho se efectúa aquel *vinculum* metafísico que ordena y conecta tanto los seres entre sí, cuanto a algunas creaturas privilegiadas, como las espirituales y libres, directamente con Dios.

[29] *Quodlib. X*, q. 8, a. un., ed. Leon., t. XXV, 1, pág. 147, lín. 29 - 49.

Pero la interpretación del P. K. Rahner por cierto no solo desconoce, como se ha indicado, que la causa primera exige un principio formal intrínseco en la creatura, sino que también olvida el requisito estructural del propio hombre, a quien por ser espíritu finito creado a imagen de Dios (el alma, la inteligencia, la libertad) el ser le pertenece necesariamente (como la redondez al círculo) y, por ello, es *causa sui* en nominativo también en el orden sobrenatural.

Es decir, si la *autocomunicación* de Dios al espíritu creado "agraciado" no fuese la *autocomunicación* como creación causal eficiente de un principio formal entrañado en el hombre como entidad creada –distinta de Dios– que es participación de la naturaleza divina, sino –según la hermenéutica del P. K. Rahner– la comunicación causal casi-formal de Dios mismo a la creatura espiritual, el hombre no sería en consecuencia auténtica causa integral segunda de la justificación, como lo requiere su estructura existencial-operativa de *causa sui* por la libertad que es trasunto cierto de su ser no contingente sino absoluto *a parte post creationem*.[30] Por ello Santo Tomás, citando el célebre texto de San Agustín, en un pasaje de máxima madurez, al establecer la profunda analogía entre la creación y la recreación, sostiene una *actividad del principio formal* en el orden de la justificación que no tiene lugar en el orden natural de la constitución de los seres: "Deus –dice el Aquinate– *esse naturale* creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset. Et *similiter dat esse gratiae per aliquam formam superadditam*. Et tamen *non est omnino simile*; quia, ut dicit Augustinus *super Ioan*, 'qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te'.[31] In justificatione ergo requiritur *aliqua operatio iustificantis*; et ideo requiritur quod sit ibi *principium activum formale*: quod non habet locum in creatione".[32]

Por consiguiente, a nuestro juicio, a pesar de que el P. K. Rahner pretende superar el extrinsecismo de la neoescolástica,[33] incurre en una

[30] Para un análisis más amplio del hombre como *causa sui* en nominativo en el orden sobrenatural, cfr. *infra*, parte II[da], cap. IV, § 7, págs. 289 ss.

[31] "*Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem*" (*Sermo* 169, 11, 13; M. L., XXXVIII, 923). El sermón 169 fue redactado por San Agustín antes del año 416.

[32] *De Caritate*, q. un., a. 1 ad 13, ed. cit., Q. D. II, pág. 756 b.

[33] "Man wird eine solche durchschnittliche Vorstellung nicht von einem gewissen

variante más aguda del mismo, asimilable a la del P. Lombardo, quien desconociendo la doctrina aristotélica de la substancia y la forma inmanente como principio de operación en el sínolon, desvaloriza la realidad finita aun en la economía de la salvación. Así, más allá de las afirmaciones sobre la positividad del hombre, es difícil conciliar la antedicha posición del P. K. Rahner con una antropología integral que considere al hombre imagen de Dios en la medida en que posee tanto un alma incorruptible por estar adherida necesariamente a su propio ser cuanto una libertad creadora como reconocimiento de sí y posición de sí aun en el orden sobrenatural.[34]

§ 3. *El primer intento de Juan Vicente Asturicense O. P. que define la gracia como participación formal de la naturaleza divina en lo más propio y constitutivo del ser divino: en cuanto ser imparticipado e independiente y divina plenitud de todo ser*

Por otra parte, los autores tomistas, que tienen el gran mérito de reintroducir la noción de participación para ilustrar la realidad de la gracia, tienden con todo más a una sistematización esencialista que a destacar la altura, la anchura y la profundidad de la nueva creación en Cristo que es la gracia. Parece ser este el destino común de las intuiciones geniales que después son diluidas y desarrolladas en sistemas: una pérdida que tiene por fundamento el oscurecimiento de la noción más profunda de la especulación tomista, el *actus essendi*, que también se entronca –y esto constituye su originalidad– en la noción metafísica de participación.[35]

"*Extrinsezismus*" (wie man es genannt hat) freisprechen können, vorausgesetzt, dass man zeigen kann, dass man alle Daten der lehramtlichen Auffassung über das Verhältnis von Natur und Gnade auch dann aufrechterhalten kann, wenn man sich dieses Verhältnis enger denkt, als es in dieser landläufigen Auffassung zum Ausdruck kommt" (*Natur und Gnade*, Schriften, IV, Einsiedeln, 1954, 1960, pág. 212).

[34] La hermenéutica del P. Rahner sobre el tema de la gracia es pasible, a nuestro modesto juicio, de otras críticas que esperamos presentar luego en forma más detallada. Pero podemos anticipar que al ignorar la noción de participación en la explicación de dicho tema, Rahner difícilmente pueda dar cuenta tanto del momento de la inmanencia de la gracia en el hombre como principio formal de ser y obrar deiforme, cuanto del momento de trascendencia de la gracia como derivación fundada en el *Esse* divino.

[35] Son sobre todo los místicos, más que los teólogos sistemáticos, quienes *aprehenden* con agudeza y prontitud *la realidad* de la gracia como participación de la na-

Es Juan Vicente (†1595) el primero que reintroduce formalmente en la problemática teológica la cuestión de la gracia como participación propia de la naturaleza divina presentada por Santo Tomás.[36] Sin exponer en sus obras[37] explícitamente el tema de la *definición-división* de la participación, como lo hacen los tomistas posteriores, con el propósito de prevenir contra una interpretación según la cual la razón de la sobrenaturalidad de la gracia está dada en la sola rectitud moral que confiere al alma, Vicente afirma que la gracia primero es una participación casi física (*quasi physica*) de la naturaleza divina y luego también moral. En efecto, dice el Asturicense: "Ratio supernaturalitatis divinae gratiae non est sola supernaturalis rectitudo moralis quam ipsa gratia animae confert. Non negaverim ad supernaturalem gratiae rationem per se attingere moralem hanc animae

turaleza divina hasta el punto de expresarla en la propia lengua romance, porque ellos viven realmente por experiencia directa su existencia y sus efectos. De hecho, la Santa Doctora española, Teresa de Ávila, tal vez por primera vez en lengua castellana, celebra la gracia con estas palabras: "porque la gracia de Dios ha podido tanto que te ha hecho *particionera de su divina naturaleza*" (*Exclamaciones*, 17, B. A. C., Madrid, 1976, pág. 501 b). En este sentido San Juan de la Cruz, al describir el matrimonio espiritual del alma con Dios, dice: "Es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de una a la otra con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma *hecha divina y dios por participación*" (*Cántico Espiritual*, B. A. C., Madrid, 1955, pág. 1020; cfr. *Ibidem*, pág. 1109).

[36] "Ha sido *Juan Vicente Asturicense O. P.* el teólogo que inició una manera nueva y profunda de interpretar esta doctrina de la participación de la naturaleza divina por la gracia, seguida sustancialmente por los autores tomistas posteriores. No hay indicios de que su opinión se remontara a fuentes anteriores. Todas las referencias señalan como primer defensor de la misma al Asturicense" (T. Urdánoz, O. P., *Juan de Santo Tomás y la trascendencia sobrenatural de la gracia santificante*, C. T., LXIX, 1954, pág. 65). Sobre la vida académica y escritos del P. Juan Vicente, véase el estudio del P. Beltrán de Heredia, *El Padre Juan Vicente Asturicense, Procurador y Vicario General de la Obra (1544-95)*, "Archivum Fratrum Praedicatorum", XI, 1941, págs. 5-50.

[37] Juan Vicente expone la doctrina de la gracia en dos obras: α) la primera, cuyo título es *Relectio de habituali Christi Salvatoris nostri sanctificante Gratia* fue publicada en Roma en 1590 y luego en Nápoles en 1625 sin variantes; nuestras citas proceden de esta última edición; β) la segunda es un *manuscrito* que bajo el número XIV-366 está en AGOP (Archivum generale Ordinis Praedicatorum), S. Sabina, Roma, y cuyo título es "Fratris Ioannis Vicentii Asturicensis, Magistri in Sacra Theologia, Procuratoris et Vicarii generalis Ordinis Praedicatorum. Tractatus primus, lib. prim., *De Origine Gratiae*".

rectitudinem, quae ipsam divinae voluntatis rectificationem divinitus participat, quam potius hoc ita esse libentissime fateor, sed quod haec sola supernaturalis ordinis perfectio gratiae tribuatur penitus inficior, et statuta conclusione quinta exstirpare conor a theologorum animis. Existimoque parum digne eam de eminentissima divinae gratiae excellentia sentire, qui solam hanc supernaturalem moralis rectitudinis perfectionem gratiae tribuit. Nam ipse crediderim quod quemadmodum in ipsa infinita Dei natura primo intelligimus essentialem quasi physicam et naturalem perfectionem, qua Deus est ipsum esse, ipsum vivere, et ipsum intelligere. Deinde vero moralem infinitam divinae voluntatis rectitudinem, quae est quasi quaedam pars intellectualis perfectionis: ita in ipsa divina gratia animae nostrae infecta primo intelligimus *participium supernaturalem quasi physicum divinae naturae*, et deinde quod sit etiam *participium eius rectitudinis moralis*, quae propria est voluntatis divinae".[38]

En una cuestión preliminar de la *Relectio de gratia Christi* va a explicar Juan Vicente "la excelencia y dignidad de la gracia habitual". Esta excelencia la hace derivar del hecho de que la gracia sea una forma sobrenatural, efecto singular de Dios operante "como Autor y causa sobrenatural". Lo propio de Dios operante *como autor sobrenatural*, es decir, con una eficacia y virtud superior a toda producción de efectos naturales, no consiste en que obre como Uno o como Trino, sino en que imprima *in effectu producto id quod ipso excellentius est et divinius*: de modo tal que ninguna otra creatura natural puede imitarlo.[39]

[38] *De Orig. Grat.*, tract. I, cap. XI, § 4, conc. 5, fol. 84. Esta tentativa de desentrañar el contenido de la gracia habitual convirtiéndola en la sola rectitud moral que confiere al alma, es relativamente nueva en teología. Juan Vicente, que probablemente es el primero en denunciarla, dice que fue introducida por "novioribus quibusdam theologis, et non indoctis" (*De Orig. Grat.*, tract. I, c. XI, fol. 75), sin nombrar a los mismos. La formulación de Ripalda, tal vez sea la expresión más completa y feliz de dicha doctrina.

[39] "Deus ut Trinus nihil operatur ad extra, eo quod personarum Trinitas proprietatibus relativis constat, relatio vero nullius est actionis, nulliusque effectus activum principium. Quod autem Deus, prout unus est, operetur, non est peculiare respectu gratiae, aut cuiusvis gratuiti doni, nam omnes naturae ordinis effectus causat, et operatur Deus, prout est unus, ergo *Deum operari, ut supernaturalem autorem, et causam minime in eo consistit, quod vel ut unus, vel ut trinus operetur*, sed in eo, quod exprimat in effectu producto id quod in ipso excellentius est et divinius: et in quo nulla creatura ad

De ahí el sentido de la propia identidad de la participación sobrenatural de lo divino por la gracia, que Juan Vicente formula así: "Gratia per se primo est formalis quaedam expressio et participatio divinae naturae, secundum id, quod excellentius, et divinius in ipsa natura Dei, *est enim eius participatio, quatenus est ipsum Esse imparticipatum, et independens, omnem praehabens essendi plenitudinem*".[40]

Es decir, la gracia es participación de la naturaleza divina en lo más propio y constitutivo del ser divino, en cuanto ser imparticipado, divina plenitud de todo ser, eterno, infinito.[41]

naturae ordinem pertinens eum valet sua natura imitari" (*Relectio de habituali Christi Salvatoris sanctificante gratia*, q. 1, sect. I, Nápoles, 1625, pág. 5, col. b).

[40] *Relectio...*, q. I, sect. I, ed. cit., pág. 7 a. *Ibid.*, ed. cit., pág. 9 a: "Ostenditur gratiam formale participium esse naturae divinae, qua ratione Dei natura est ipsum esse imparticipatum, immutabile, aeternum". Así aún: "Gratia essentialiter et per se primo formale quodam est participium divinae naturae, non secundum aliquod eius peculiare attributum et particularem perfectionem, sed secundum id quod est in ipsa formalissimum et magis essentiale et in quo Deus, prout est unus, inimitabilis est ab omnibus possibilibus creaturis ad ordinem naturae pertinentibus" (*De Orig. Grat.*, t. I, c. XI, § 5, conc. 7. fol. 86).

[41] Para Juan Vicente el constitutivo de la esencia divina se confunde con la misma Deidad. Algunos dijeron que era la Trinidad divina, ese inefable modo de subsistir en tres Personas, la perfección suprema y forma constitutiva de la Deidad, por ser la Trinidad el misterio más recóndito, más alto y trascendente a toda naturaleza y comprensión creadas. No es cierto; según el Asturicense, el *ipsum Esse imparticipatum et independens, totam essendi plenitudinem continens*, es la perfección suprema constitutiva de Dios, anterior a la cual no hay otra, y que es *quasi ratio a priori* de todas las perfecciones divinas, incluso de la divina fecundidad y procesión en tres Personas: "In hoc autem quod est ipsum Esse, Vivere et Intelligere comprehendimus, seu Deus est ipsum Esse vivens intellectuali vita a semetipso" (*Relectio...*, loc. cit., ed. cit., pág. 6 a). Asimismo: "Ista divinae naturae perfectio, et si nec causa, nec origo, nec si proprie loquimur, fundamentum sit illius perfectionis, quae ad personarum Trinitatem in eadem indivisibili natura subsistentium pertinet, est tamen eius ratio: iuxta eum modum quo divinae naturae inmutabilitas solet a peritioribus theologis aeternitatis Dei ratio vocari. Nam qua ratione infinita Dei essentia ipsum est intellectuale vivere, nativum est ad intra ei communicari, omni et summo modo naturae intellectuali possibili. Quae sane intellectualis communicatio cum non nisi per actiones intellectus et voluntatis esse queat, divina essentia in tribus dumtaxat personis potest esse subsistens" (*Relectio...*, loc. cit., ed. cit., pág. 6 a y b). Sin embargo, en su *Comentario a la Suma*, in I, q. 3, a. 4, Vicente establece que, hablando absolutamente, *la esencia divina es más perfecta que el mismo ser divino*: "Divinum esse secundo modo acceptum habet quendam modum

Porque ese es el sentido que para Juan Vicente tiene el misterioso θείας κοινωνοὶ φύσεως[42] del Apóstol San Pedro: significa una participación formal de todo el cúmulo de perfecciones que atesora la esencia divina comunicadas intrínsecamente al alma. Todas ellas son comunicadas como en su expresión formal en la gracia. Las expresiones y comunicaciones parciales de lo divino se encuentra también en las virtudes. La fe y profecía son participación de la divina luz; la caridad, participación del divino Amor, como dice Santo Tomás, I-II, q. 110, a. 4. Pero aún no son la entera participación de lo divino que solo se obtiene por la gracia.[43]

Por lo mismo dedúcese que en la gracia y en el alma adornada por ella, debe haber una como *refulgencia* y *resplandor* de las divinas propiedades y perfecciones. Así lo afirma el maestro asturicense, apoyándose

excellentiae in Deo; simpliciter tamen non est formalissimum et perfectissimum. Primam partem conclusionis probat tertium argumentum ex his quae proposuimus in hoc dubio. Secunda vero conclusionis pars probatur. Primo, esse divinum non denotat actum aut formam sed terminum dumtaxat formalem divinae essentiae; terminus autem naturae non est perfectissimum ipsius naturae, nam perfectio idem est quod actus et forma eius. Secundo, terminus cuiuscumque naturae suam essentialem perfectionem habet ab ipsa natura, et non, e contra, natura a suo termino etiam formali et intrinseco. Ergo terminus intrinsecus divinae naturae, scilicet esse, suam omnem perfectionem habet a natura divina, scilicet quod sit infinitus, illimitatus, et imparticipatus. Haec enim omnia habet quia est terminus intrinsecus naturae infinitae, illimitatae, et imparticipabilis. At natura divina tantum habet ab ipso esse quod existat extra nihil. Ergo *simpliciter loquendo divina essentia perfectior est ipso esse*" (E. g., Salamanca, Bibl. Universitaria, Ms. 1.607, f. 45 v. Cfr. Leonard A. Kennedy, *La doctrina de la existencia en Salamanca, siglo XVI*, "Archivo Teológico Granadino", Vol. 35, Madrid, 1972, pág. 59).

[42] *Petri Epistola II*, c. I, v. 4, Merk, Roma, 1933, pág. 764.

[43] "Tunc anima, et non alias, elevatur simpliciter ad consortium naturae divinae, cum ei intrinsece communicatur *formalis participatio omnium perfectionum*, quibus essentialiter constat ipsa Dei natura: nam quod anima sit simpliciter consors divinae naturae non est habere participatam in se unam aut alteram ipsius divinae naturae perfectionem, sed *habere totam ipsam Dei naturam* formali expressione communicatam. Etenim qui unam aut alteram tantum divinae naturae perfectionem participat, ex parte tantum et quasi partialiter in consortium ipsius divinitatis admittitur: atque adeo non simpliciter, sed secundum quid particeps eius est et consors, sed hanc totalem naturae participationem sola gratia tribuit, nam reliqua ordinis supernaturalis dona non sunt participia totius divinitatis, sed quorumdam singularium eius perfectionum..." (*Relectio...*, loc. cit., ed. cit., pág. 9 b y 10 a).

en la Escritura y los Santos Padres: "Appellant enim illam indefectibilem, immortalem, aeternam, etc., affirmant que nos per gratiam immortali, indefectibili invariabilique vita donari, et in vero stabili, indefectibilique esse constitui". Y este "cúmulo de prerrogativas divinas no podría acomodarse a la gracia si no fuera participación de la divinidad en su modo y ser propio, *prout est ipsum Esse imparticipatum*".[44]

Por último, afirma Juan Vicente que al establecer dicha teoría según la cual la gracia es una participación formal de la naturaleza divina por cuanto es el mismo ser y plenitud total de todo ser, no entiende con ello que la gracia sea el mismo ser imparticipado o la mismísima total plenitud de entidad propia exclusivamente de la naturaleza divina, sino solo que la gracia, cualidad de orden divino, es "inmediata proporción con ese modo propio de la divina naturaleza" y solo puede por él especificarse como su expresión formal.[45]

§ 4. *El olvido del* esse intensivum *junto a la correspondiente noción de participación en Juan Vicente*

Cuando Juan Vicente afirma "Divinum esse [...] simpliciter non est formalissimum et perfectissimum"[46] está en las antípodas de Santo Tomás que rotundamente sostiene: a) la perfección pura (*perfectio separata*) no puede ser sino solamente una, y el *esse* es la primera perfección y el acto de todos los actos;[47] b) el *esse* subsistente, luego, es uno solo y este es

[44] *Relectio...*, loc. cit., ed. cit., pág. 7 b.

[45] "Quod cum statuimus gratiam formalem esse participationem naturae divinae prout est ipsum esse ac totalis essendi plenitudo, minime asseverare intendimus quod gratia est ipsum esse imparticipatum, aut tota ipsa entitatis plenitudo, haec enim perfectio tanta soli divinae naturae, nullique creatae formae potest competere: sed tantum asserimus gratiam quandam esse divini ordinis qualitatem, *quae immediatam habet proportionem cum ipsa Dei natura*, tamquam cum proprio suae emanationis principio, in ipsaque proinde supernaturali et *fere indicibili modo* ipsa dignitatis perfectio secundum omnem illam rationem exprimitur, secundum quam divinitas participabilis est in creatura intellectuali" (*Relectio...*, loc. cit., ed. cit., pág. 11 b).

[46] E. g., Salamanca, Bibl. Universitaria, Ms. 1.607, f. 45v. Cfr. Leonard A. Kennedy, *La doctrina de la existencia en Salamanca, siglo XVI*, "Archivo Teológico Granadino", Vol. 35, Madrid, 1972, pág. 59.

[47] *Quodlib. II*, <Q. 2, a.1 [3]>, ed Leon., t. XXV, 2, pág. 214 s.; *S. Th.*, I, q. 4, a. 1 ad 3 y a. 2.

Dios cuya esencia es ser justamente el *esse* por esencia. En efecto, Juan Vicente al manifestar "Terminus intrinsecus divinae naturae, scilicet esse, suam omnem perfectionem habet a natura divina, scilicet quod sit infinitus, illimitatus, et imparticipatus",[48] subvierte la afirmación cardinal de Santo Tomás para quien el *esse* es el *actus emergens* ... Entre todas las perfecciones para el Aquinate el *ipsum esse* es lo más perfecto no solo ciertamente en el sentido de actualidad sino, o consiguientemente, en sentido intensivo: cualquier perfección es tal en cuanto manifiesta cierta participación del *esse*, el cual si se encuentra puro –como en Dios– expresa la plenitud de todas las perfecciones. Por lo cual el *ipsum esse* constituye la reducción suprema en el orden ontológico y el punto de derivación de todos los actos y formas. Como dice el Angélico: "Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent".[49]

En otras palabras, cuando Juan Vicente sostiene "Esse est actualitas omnium formarum non per modum *actus*[50] *sed per modum termini formalis*, quod non est satis ut sit simpliciter perfectius sed tantum secundum quid",[51] invierte la esencial lección tomista sobre la absoluta preeminencia ontológica del acto de ser en Dios como ser por esencia, o en las creaturas como seres por participación. En efecto, afirma Santo Tomás al comentar el texto del Pseudo-Dionisio Πάντων οὖν εἰκότως τῶν ἄλλων ἀρχηγικώτερον, ὡς ὤν, ὁ Θεὸς ἐκ τῆς πρεσβυτέρας τῶν ἄλλων αὐτοῦ δωρεῶν ὑμνεῖται:[52] "Quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita et per se sapientia, ostendit dupliciter: primo quidem, per hoc quod *quaecumque participant aliis participationibus, primo participant ipso esse*: prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens. Secundo, quod ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad par-

[48] E. g., Salamanca, Bibl. Universitaria, Ms. 1.607, f. 45v. Cfr. Leonard A. Kennedy, *La doctrina de la existencia en Salamanca, siglo XVI*, "Archivo Teológico Granadino", Vol. 35, Madrid, 1972, pág. 60.

[49] *S. Th.*, I, q. 4, a. 2 c.

[50] El manuscrito dice *actuus.*

[51] E. g., Salamanca, Bibl. Universitaria, Ms. l.607, f. 45v. Cfr. Leonard A. Kennedy, *La doctrina de la existencia en Salamanca, siglo XVI*, "Archivo Teológico Granadino", Vol. 35, Madrid, 1972, pág. 60.

[52] Ps. Dionisio Areopagita, *De Divinis Nominibus*, c. V, § 5; M. G., III, 820 B.

ticipans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic *esse, prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum.* Et ideo dicit quod non solum ea quae participant aliis participationibus, prius *participant ipso esse*, sed, quod *magis* est, *omnia* quae nominantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia et alia huiusmodi quibus existentia participant, *participant ipso per se esse: quia nihil est existens cuius ipsum per se esse non sit substantia et aevum*, idest forma participata ad subsistendum et durandum. Unde cum vita sit quoddam existens, vita etiam participat ipso esse. Ex hoc ergo concludit principale propositum, scilicet quod *Deus convenienter, principalius prae omnibus aliis nominibus, laudatur sicut existens, quasi ex digniore donorum suorum.* Et quod principalius sic laudetur, patet *Exod.* III, 14: 'Qui est misit me ad vos'".[53]

La antedicha inversión del momento central de la metafísica tomista con el oscurecimiento de la noción del ser[54] realizada por Juan Vicente, tiene su repercusión inmediata en la concepción que el Asturicense propone de la noción de participación. Juan Vicente transubstancia la noción de participación tomista cuando sostiene: "ex essentia et esse non resultat aliquod tertium compositum, eo quod non se habent proprie et in rigore sicut *potentia*[55] et actus; sed essentia habet se ut totum terminabile per esse tanquam per ultimum complementum; et ita quod ex hac compositione resultat non est aliud quam ipsamet essentia ut terminata et completa".[56]

Como dice Santo Tomás, toda creatura se dice *ens* por participación. Pero es necesario que se divida en participante y participado, de modo que todo lo que participa se componga de participante y participado, como de potencia y acto. Por tanto, toda creatura se compone realmente de acto y potencia en la línea del ser que está compuesto de algo participado y algo participante: lo participante se llama la esencia o *suppositum*, y lo que es

[53] *In De Div. Nom*., c. V, lect. 1, ed. Pera, Marietti, Taurini - Romae, 1950, pág. 235 b, nº 635.

[54] Para un estudio medular sobre el oscurecimiento de la noción de ser en la escuela tomista, cfr. P. Cornelio Fabro, *L'obscurcissement de l'*esse *dans l'école thomiste*, R. T., 3, 1958, págs. 443-472.

[55] El manuscrito dice "potentie".

[56] E. g., Salamanca, Bibl. Universitaria, Ms. 1.607, f. 41 v. Cfr. Leonard A. Kennedy, *La doctrina de la existencia en Salamanca, siglo XVI*, "Archivo Teológico Granadino", Vol. 35, Madrid, 1972, pág. 51.

participado, *ipsum esse* o *actus essendi* (acto de ser). Luego, en radical oposición con el Asturicense, Santo Tomás afirma que las creaturas todas son seres por participación por cuanto la esencia participa del *esse* y la esencia es entonces potencia respecto del *esse* que es el acto último de toda realidad.[57]

Para Santo Tomás la estructura fundamental de toda creatura o bien subsistente finito como participación, recibe su fuerza de la presencia del *esse* como acto de todo acto. Mientras que Avicena hace del *esse* un accidente, el Santo Doctor lo pone como acto substancial: en esta última concepción de Santo Tomás el *esse* no es ya el *accidens* de Avicena, sino el acto inmanente de la substancia, *esse substantiale*, que es el efecto propio de la divina causalidad.[58] Así, cuando Juan Vicente califica al *esse* más propiamente como término que como acto, desvirtúa la originalidad y fuerza propias del momento culminante de la metafísica tomista del *esse* y la participación para retomar el camino del radical formalismo de la primacía de la esencia, y de este modo hacerse justamente pasible de la acusación de *Vergessenheit des Seins* hecha por Heidegger a la metafísica occidental y válida de modo particular para la escolástica.[59] No por casualidad el Asturicense advierte[60] que él toma esta doctrina de Pablo Soncinas, quien

[57] Cfr. *In VIII Physic.*, lect. 21, ed. Pirotta, Napoli, 1953, pág. 530 b, nº 2491.

[58] *Quodlib. XII*, <Q. 4, a. 1 [6]>, ed. Leon., t. XXV, 2, pág. 404, lín. 27 - 33; *Ib.* q. 5, a. 5, ed. R. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1949, pág. 226 s.

[59] Acusación heideggeriana que no se aplica a la doctrina tomista cuando ella es comprendida en su sentido original en cuanto privilegia en el ente (*ens*) el acto de ser (*actus essendi*) que considera metafísicamente no ya el "accidente" aviceniano o la "presencia del presente" heideggeriana, sino el acto de todo acto y la perfección de toda perfección, como aquello que es lo más íntimo en cada cosa, que al ser presencia por esencia del *esse per essentiam* es término propio de la causalidad divina. Pero la escolástica, en cambio, olvida especialmente el primado del *esse ut actus essendi* en cuanto lleva a su último término la derivación extrinsecista (aceptada también por los primeros tomistas) de *esse essentiae* y *esse existentiae* que se resuelve después en la pareja de *essentia* (como contenido del ente) y *existentia* (como hecho de ser *extra causas*). En consecuencia, el *esse ut actus omnium actuum et perfectionem, ut id quod est magis intimum* de Santo Tomás queda reducido al simple *factum*, es decir al hecho empírico de ser evento.

[60] E. g., Salamanca, Bibl. Universitaria, Ms. l.607, ff. 41 v, 42 v, 45 v - 45 r, 47 vr. Cfr. Leonard A. Kennedy, *La doctrina de la existencia en Salamanca siglo XVI*, "Archivo Teológico Granadino", Vol. 35, Madrid, 1972, págs. 51, 52, 58-60, 63 y 64.

ciertamente llama al *esse* el término formal de la esencia[61] y aboga también como Vicente por la primacía de la esencia sobre el *esse*.[62]

§ 5. *La distorsión de la participación sobrenatural tomista realizada por Juan Vicente*

Por idéntica razón Juan Vicente distorsiona la participación sobrenatural de la gracia tomista al definirla como participación física y formal del ser divino en cuanto imparticipado, divina plenitud de todo ser, eterno, e infinito. Ante todo, ateniéndonos a una interpretación fiel de Santo Tomás, nos parece oportuno señalar la introducción realizada por nuestro autor, Juan Vicente, de ciertos neologismos que ciertamente Santo Tomás no usa y sobre todo trasuntan la antedicha distorsión de la metafísica del Aquinate. Cuando Vicente sostiene que la gracia es una participación casi física (*quasi physica*) de la naturaleza divina, sin duda con el loable propósito de advertir contra el vaciamiento que significa reducir la realidad de la gracia a la *sola rectitud moral* que confiere al alma, tal vez sea el primero en considerar el problema metafísico de la participación sobrenatural de un modo demasiado físico –ello sea dicho "recitando" y no "calumniando"– que sin duda no está en Santo Tomás. Cuando el Asturicense afirma "Gratiam formale *participium* esse"[63] introduce un neologismo (*participium*) que ciertamente no tiene mucho sentido, pero además compromete el tomismo de nuestro autor.

[61] *Quaestiones Metaphysicales*, lib. IV, q. 12, ad 10, Venecia, 1505, fol. 12 vb.

[62] Pablo de Soncinas antes que Vicente pero como este al plantearse el problema (*utrum esse sit nobilius essentia*) termina por sostener la tesis de Escoto diametralmente opuesta a Santo Tomás. Esto explica los errores con los que se compromete nuestro autor: "Respondeo quod sive esse et essentia sint distinctae res sive differant ratione tantum *semper essentia est perfectior ipso esse talis essentiae*: quod dico, quia aliquod esse puta esse substantiae, est perfectius aliqua essentia, scilicet essentia accidentis. Sed intendo dicere quod quaelibet essentia est perfectior suo proprio esse: puta essentia Socratis est perfectior quam esse Socratis. Si enim realiter distinguuntur, realitas essentiae est perfectior realitate ipsius esse" (*Quaestiones Metaphysicales*, lib. IV, q. 13, Venetia, 1505, fol. 13 ra.).

[63] "Ostenditur gratiam formale *participium* esse naturae divinae, quae ratione Dei natura est ipsum esse imparticipatum, immutabile, et aeternum" (*Relectio de Christi Gratia*, q. 1, sect. I, Nápoles, 1635, pág. 9 a).

Por lo demás, y esta observación es más grave, cuando Juan Vicente expone la gracia como una participación del ser divino en cuanto imparticipado, da la impresión, a nuestro modesto juicio, de reducir la obra de la recreación a la de la primera creación. En efecto, si por *Esse imparticipatum* (fórmula esta que ciertamente Santo Tomás no usa) se entiende el *Esse per essentiam*, es sabido que para Santo Tomás el término o bien efecto propio de la divina causalidad en la creación natural es justamente la producción del *esse* como participación del ser por esencia o bien imparticipado en la fórmula de Juan Vicente. Como el Asturicense ha distorsionado el momento central del *esse* intensivo en la metafísica del Angélico transubstanciándolo en el término formal de la esencia y no en el acto de la misma, considera efecto de la causalidad divina en el orden sobrenatural lo que es un efecto natural. En otras palabras, la presencia del *esse* como participación del *esse per essentiam* con el intervalo metafísico de la nada que para Juan Vicente es el constitutivo de la recreación sobrenatural, en Santo Tomás es el efecto propio de la creación natural o bien la *ratio propria creationis* según la fórmula del *Liber de Causis*: "Esse est per creationem, et aliae perfectiones superadditae per informationem".[64]

Así, mientras en Juan Vicente la gracia es una participación del ser divino en cuanto es el mismo ser imparticipado,[65] para Santo Tomás, en cambio, la gracia es una participación de la naturaleza divina en cuanto naturaleza (φύσις) o bien vida divina tal como claramente lo sugiere la fórmula neotestamentaria: θείας κοινωνοὶ φύσεως.[66] En efecto, dice Santo Tomás: "Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae:

[64] En el original: "Dicamus quod ens primum est quietum et est causa causarum, et si ipsum dat rebus omnibus ens [esse], tunc ipsum dat eis per modum creationis. Uita autem prima dat eis quae sunt sub ea uitam non per modum creationis, immo per modum formae. Et similiter intelligentia non dat eis quae sunt sub ea de scientia et reliquis rebus nisi per modum formae" (*Liber de Causis*, prop. XVII [XVIII], Bardenhewer, Friburgo Br., 1882, pág. 180, lín. 2 - 7).

[65] "Gratia per se primo est formalis quaedam expressio et participatio divinae naturae, secundum id, quod excellentius et divinius in ipsa natura Dei, *est enim eius participatio, quatenus est ipsum Esse imparticipatum et independens, omnem praehabens essendi plenitudinem*" (*Relectio de Christi Gratia*, q. 1, sect. I, Nápoles, 1635, pág. 7 a).

[66] *Petri Epistola II*, c. I, v. 4, A. Merk, Roma, 1933, pág. 764.

cum nihil aliud sit quam quaedam *participatio divinae naturae*, quae excedit omnem aliam naturam".[67]

En verdad, Santo Tomás también afirma en ciertos y determinados pasajes –jamás citados por Juan Vicente– que por la gracia el hombre participa del ser divino: "Ante infusionem gratiae homo *nondum est particeps divini esse*; unde actus sui sunt omnino improportionati ad merendum aliquod divinum, quod facultatem naturae excedat: sed *per gratiam infusam constituitur in esse divino*; unde jam actus sui proportionati efficiuntur ad promerendum augmentum vel perfectionem gratiae".[68]

El *esse gratiae*, pues, es participación del *Esse per essentiam* no solo ciertamente en cuanto ser imparticipado, infinito, acto puro, plenitud de todo ser, etcétera, según la fórmula naturalista de Juan Vicente válida ya para la primera creación *ex nihilo* del *esse naturae*, sino y sobre todo en cuanto participación de lo que es exclusivamente divino, de la Deidad en sí misma:[69] el *esse gratiae* es participación del *Esse per essentiam* como presencia *per inhabitationem* de lo más íntimo de la naturaleza divina en su esencia una y en la trinidad de personas según el eterno devenir procesional del Padre al Hijo, y del Padre y del Hijo al Espíritu Santo: así la vida del alma *in esse gratiae* repite en sí de modo participado la vida misma de las procesiones divinas (περιχώρησις).[70]

[67] *S. Th.*, I-II, q. 112, a 1. Asimismo: "Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cuius homo potest esse particeps, secundum illud *II Petr.* I, 4: *ut simus consortes naturae divinae*: sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam" (*Ibid.*, q. 50, a. 2 c.).

[68] *In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 5 ad 3, Mand. II, pág. 707. Así aún al término del arco de reflexión del Aquinate: "Gratia, secundum se considerata, perficit essentiam animae, inquantum *participat quandam similitudinem divini esse.* Et sicut ab essentia animae fluunt eius potentiae, ita *a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona*, quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus" (*S. Th.*, III, q. 62, a. 2 c.).

[69] En este sentido nos parece muy justa la fórmula de S. Ramírez, O. P.: "Gratia est participatio formalis naturae divinae *reduplicative ut naturae divinae*; et inde est quod per eam formaliter efficimur filii Dei; filius enim formaliter recipit naturam Patris, non personam, quae est incommunicabilis" (*De hominis beatitudine*, Salamanca, 1942, t. I, pág. 379). Cfr. también de modo particular, R. Garrigou-Lagrange, *La Grâce est-elle une participation de la Déité telle qu'elle est en soi?*, R. T., 41, N.S. 19, págs. 470-85.

[70] "*Ad iustificationem concurrit Deus non solum ut est unus* seu sub ratione

Es decir, mientras en Juan Vicente la participación del *esse* en cuanto ser imparticipado, infinito, plenitud de todo ser, etcétera, se reduce a ser el constitutivo propio de la recreación sobrenatural, en cambio, para Santo Tomás, el *esse* como participación del *Esse per essentiam* es la *ratio propria creationis*: pero mientras por la creación *in esse naturae* los seres son puestos como participación del ser por esencia con el intervalo metafísico de la nada, en la recreación *in esse gratiae* el hombre en cuanto imagen de Dios, o sea *capax Dei*, con el intervalo de la nada sobrenatural del pecado, es constituido en un *esse et operari deiforme* (θεωμόρφοι),[71] o bien en dios por participación. En efecto dice con suma audacia Santo Tomás en un texto que nos atrevemos a repetir por ser principio guía de nuestra interpretación: *"Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae.* α) *Prima creatio* facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo *in esse naturae*, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. *Thren.* III, 4: 'Vetustam fecit pellem meam', etc. β) *Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt. I Cor.* XIII, v. 2: 'Si noverim mysteria omnia etc., caritatem autem non habeam', etc. *Iob* XVIII, v. 15: 'Habitent in tabernaculo illius socii eius, qui non est', id est peccati. Augustinus dicit: *'Peccatum enim nihil est, et nihili fiunt homines cum peccant'.* Et sic patet *quod infusio gratiae est quaedam creatio*".[72]

En otras palabras, si la *ratio propria creationis* es la producción del *esse naturae,* la *ratio propria recreationis* es la comunicación del *esse gratiae* cuya significación teológica está dada por la *deiformidad* que agrega a la creatura espiritual, única sola *capax Dei.* Es más, la emergencia del *esse gratiae* sobre el *esse naturae* no está dada por el común significado de surgir con el intervalo metafísico de la nada en pertenencia intrínseca al

naturae, *sed etiam ut est trinus in personis seu ratione personarum*" (P. S. Ramírez, *De hominis beatitudine*, Salamanca, 1943, t. II, pág. 281).

[71] Tal vez Atanasio sea la fuente tomista más importante (Θεωμόρφοι, *Sermo in Annuntiationem Deiparae*, § 3; M. G., XXVIII, 913 B). Cfr. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.

[72] *In Ep. II ad Cor.*, c. V, v. 17, lect. 4, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. I, pág. 483, nº 192. Cfr. *In Psalmos David.*, Ps. L, Parma, 1863, t. XIV, pág. 348.

Esse per essentiam como fundación total de acto participado en acto por esencia, sino en la intensificación resolutiva de pertenencia al *Esse per essentiam* que comporta el *esse gratiae* sobre el *esse naturae* al ser reductivamente y específicamente divino. Dice magistralmente Santo Tomás, asumiendo la temática dionisiana de la *deificación* (θέωσις): "Bonitas et Deitas omnibus supereminens, est causa ipsius per se deitatis et bonitatis, nominantes per se bonitatem quoddam *donum ex Deo proveniens per quod entia sunt bona, et per se deitatem quoddam Dei donum, per quod aliqui fiunt participative dii*".[73]

Pero Juan Vicente, al partir de una problemática de la participación cerrada a la doctrina tomista más original del *esse ut actus*, no podía sino que olvidar ya el *esse naturae* como *ratio propria creationis*, ya el *esse gratiae* como *ratio propria recreationis*, o bien la *deiformidad* en el ser y operar como constitutivo último del orden sobrenatural.

§ 6. *La gracia según Alfonso Curiel no es participación formal de Dios en cuanto es ser por esencia, imparticipado, piélago de toda perfección, sino en cuanto es participación*, per modum naturae et principii primi et radicalis, *de la intelectualidad divina.*

Quien fuera coetáneo y colega en Salamanca de Juan Vicente, Alfonso Curiel, fue el primero en criticar a este e inaugurar otra interpretación seguida por una gran cantidad de teólogos. Curiel, al presentar en el inicio de la controversia el *status quaestionis*, tal vez por primera vez intenta dar un cuadro orgánico de la definición-división de la participación. Comienza Curiel estableciendo una analogía entre la participación y la representación que dice así: "Notandum est, quod sicut repraesentatio est *duplex*, quaedam *formalis*, quae consistit in hoc, quod est esse formaliter ipsum obiectum repraesentatum, non secundum modum essendi, quem obiectum habet in se ipso, sed secundum modum essendi repraesentativum: sicut imago Caesaris est formaliter Caesar, in esse repraesentativo, et quaecunque imago est eodem modo, suum obiectum, quod repraesentat. Et alia est *virtualis*,

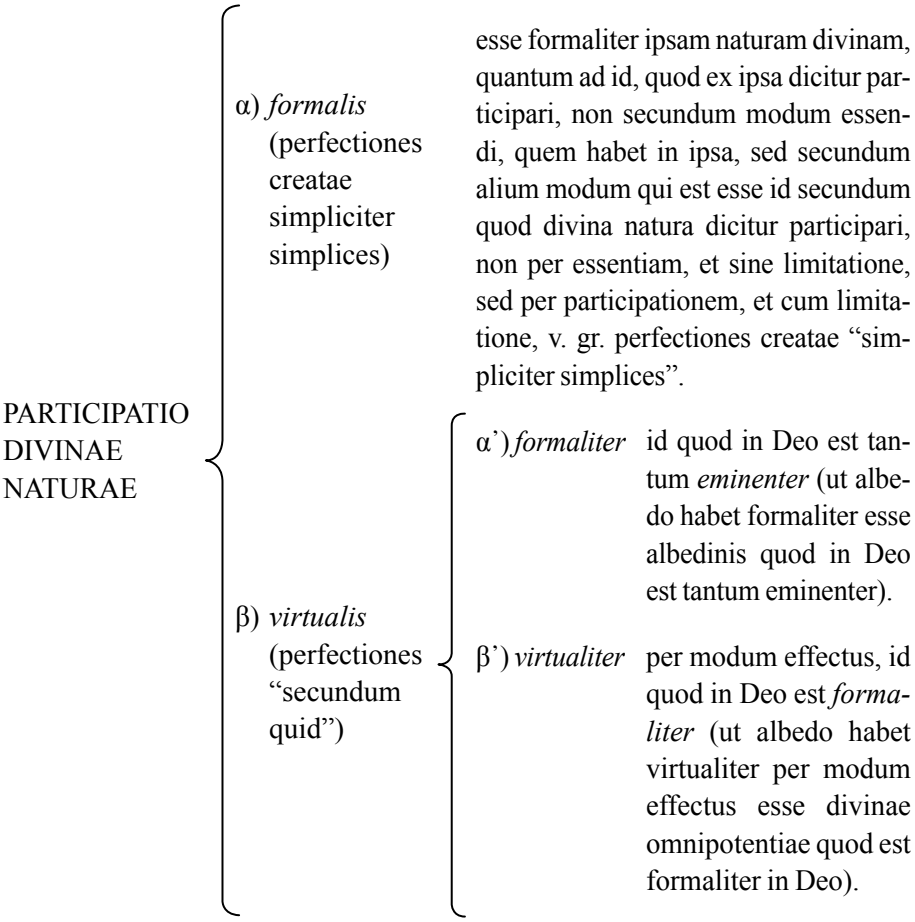
[73] *In De Div. Nom.*, c. XI, lect. 4, ed. cit., pág. 347 b, nº 938. Vicente no solo oscurece el *esse* tomista y desconoce sus textos, sino que también parece no tener en cuenta las fuentes primarias del Aquinate como el Pseudo-Dionisio.

quae non consistit in hoc, quod est esse formaliter obiectum, quod dicitur repraesentari, sed in hoc quod est gerere vicem eius, tanquam ipsius virtutem in ordine ad aliquem effectum: sicut saepe effectus gerit vicem suae causae, in ordine ad alium effectum eiusdem causae: ut semen gerit vicem arboris, ad producendum aliam arborem similem priori: et de speciebus, quae deserviunt potentiis cognoscitivis, quidam censent repraesentare sua obiecta priori modo, et quidam posteriori".

Así pues, como la representación es doble (formal y virtual), la *participación* es según Curiel también doble: "(α) Quaedam *formalis*, quae consistit in hoc, quod est *esse formaliter ipsam naturam divinam, quantum ad id, quod ex ipsa dicitur participari, non secundum modum essendi, quem habet in ipsa*, qui est esse illud per essentiam, et sine ulla limitatione; quoniam hic modus est imparticipabilis, et involvit repugnantiam, quod participetur: quia sequeretur quod esset, et non esset participatus, aut limitatus, *sed secundum alium modum, qui est esse id, secundum quod divina natura dicitur participari, non per essentiam, et sine limitatione, sed per participationem, et cum limitatione.* Et hoc modo perfectiones creatae, quae appellantur a Theologis, simpliciter simplices, possunt dici, participationes formales divinae naturae, quantum ad easdem perfectiones, quae sunt in ipsa formaliter, remotis imperfectionibus limitationis, aut participationis, et accidentalitatis. (β) Et alia est *participatio virtualis*, quae consistit in hoc, quod est esse (α') aut *formaliter* id, quod in Deo est tantum *eminenter*, (β') aut *virtualiter*, per modum effectus, id quod in Deo est *formaliter.* Et hoc modo perfectiones creatae, quae a Theologis appellantur, perfectiones secundum quid, possunt dici participationes virtuales divinae naturae: quia sunt formaliter id, quod in Deo est tantum eminenter. Aut sunt virtualiter per modum effectus, id quod in Deo est formaliter, ut albedo habet formaliter esse albedinis, quod in Deo est tantum eminenter: et habet virtualiter per modum effectus esse divinae omnipotentiae, quod est formaliter in Deo: quoniam in effectu est virtualiter sua causa. Dico autem virtualiter per modum effectus, ut distinguam hunc modum essendi virtualiter ab eo, quo causa dicitur esse virtualiter suus effectus".[74]

[74] Ioannis Alphonsi Curielis, *Lecturae seu Quaestiones in D. Thomae Aquinatis Primam Secundae*, in q. 110, a. 3, dub. I, parag. 1, Amberes, 1621, pág. 611. Esta primera

El conjunto de la antedicha definición-división de la participación que presenta Curiel me parece puede ser sintetizado en el siguiente esquema:



Más adelante Curiel señala, como Vicente, dos tipos de consorcio o bien comunión con la naturaleza divina: (α) *el moral* que consiste "in similitudine, et unitate cum Deo, quod ad affectum"; (β) y *el físico*, que a su vez puede ser doble: (α') *"unum* est *per modum convenientiae in praedi-*

edición de la obra de Curiel es póstuma, ya que el autor había muerto en Salamanca en 1609. Pero los autores de la época le conocen y le citan por otra obra anterior, *Controversiae sive Disputationes*, que siendo menos amplia y acabada que la presente, aunque de igual doctrina, nosotros hemos preferido omitir.

cato communi sumpto a forma, quae formaliter fit in Deo, et in nobis, ita ut ratione naturae divinae, quae est in Deo formaliter, et ratione gratiae, quae in nobis est etiam formaliter, conveniamus, et simus unum cum Deo, in hoc praedicato, *Deus*, sumpto pro natura divina in concreto, ut comprehendit naturam divinam per essentiam; et participatam, ad eum modum, quo Porphyrius capite de specie dixit, plures homines participatione speciei, scilicet naturae humanae esse unum hominem. (β᾽) Et *alterum* per modum *unionis et coniunctionis physicae cum ipsa substantia Dei*, ita ut dicamur physice uniti et coniuncti Deo secundum suam substantiam ratione gratiae, tamquam dispositionis, aut conditionis requisitae ad habendum hanc unionem, ad eum modum quo Theologi dicunt, Deum et personas divinas, secundum suam substantiam esse in iusto ratione gratiae, modo quodam speciali, et distincto a communi, quo est in omnibus rebus per essentiam, praesentiam et potentiam".[75]

Una vez enunciados los puntos precedentes, Curiel comienza una crítica a su coetáneo y colega de cátedra de la universidad de Salamanca, Juan Vicente, cuya sentencia es calificada como "una innovación no afirmada, según lo que él –Curiel– sabe, por la anterior escolástica y desprovista de fundamento en la Escritura y los Santos Padres". No es posible, además, que la gracia sea participación de Dios en cuanto Ser subsistente, imparticipado e infinito, pues esto significa la expresión usada por aquel: "el ser divino en cuanto abismo y piélago de todas las perfecciones". Aparte de otros argumentos la oposición de Curiel tiene por nervio y fundamento, que no puede darse *participación formal sin conveniencia formal* y predicación –la atribución lógica supone recepción intrínseca de la forma en el sujeto– de la forma participada en los dos extremos. Ahora bien, el ser subsistente, infinito e incausado de Dios y el modo limitado, accidental y causado de la gracia son atributos opuestos. ¿Cómo pueden, pues, convenir en los mismos atributos, y participarse la infinitud, aseidad y plenitud de perfección de la divina naturaleza en la forma participada de la gracia? Estas divinas propiedades son pues imparticipables, incomunicables a creatura alguna. Ni es posible, aún con el más sutil esfuerzo de abstrac-

[75] *Lecturae seu Quaestiones in D. Thomae Aquinatis Primam Secundae*, in q. 110, a 3, dub. I, parag. 2, Amberes, 1621, pág. 613 a B.

ción, desprender de estos divinos atributos una razón análoga, capaz de atribuirse, por conveniencia o participación formal, a la gracia, porque el modo divino e increado va entrañado en la idea misma de ser por esencia, imparticipado, piélago de toda perfección, incausado, etcétera.[76]

Por lo tanto, deduce Curiel, dos suertes de perfecciones deben distinguirse en Dios: las perfecciones comunes y puras de bondad, justicia, poder, etcétera, que no entrañan en su concepto la infinitud de ser; y los atributos de infinitud de ser, acto puro, inmutable, omnipotente, etcétera, que no pueden desprenderse del modo propio de Dios. Solamente según las primeras perfecciones comunes es Dios analógicamente participable, no según estos atributos propiamente divinos.[77]

[76] "Si gratia est per participationem, et cum limitatione participatio Dei secundum quod est ens per essentiam, et imparticipatum, sequitur ipsam non esse formalem participationem Dei secundum hanc rationem, quod est contra oppositam sententiam. Patet sequela, quia ut diximus in explicatione tituli, ad *formalem participationem requiritur formalis convenientia in praedicato*, secundum quod est participatio, et diversitas in *modo essendi*: ut sapientia est formaliter in Deo, et in creatura, et in Deo est per essentiam, et in creatura per participationem: Sed si gratia per participationem fit participatio Dei secundum quod est ens per essentiam et imparticipatum non potest habere convenientiam formalem cum Deo secundum hanc rationem, quia involvit repugnantiam, quod eadem entitas, et secundum eandem rationem formalem sit formaliter ens per essentiam, et imparticipatum; et simul sit formaliter ens per participationem: ergo neque potest esse formalis participatio Dei secundum eandem rationem" (*Ibidem*, parag. 5, pág. 620 a C).

[77] "Perfectiones, quae sunt formaliter in Deo, sunt duplicis generis. *Primum genus* est earum, quae secundum suas rationes formales consideratas praecise, et cum abstractione ab hoc, quod sunt in Deo, important modum proprium Dei quatenus distinguitur ab ente creabili, ut actus purus, infinitas in genere entis, et omnimoda immutabilitas; quantumcunque; abstrahantur ab hoc, quod sunt in Deo, si concipiantur secundum suas rationes formales, non possunt separari a modo proprio Dei quatenus distinguitur a tota latitudine entis creabilis: quia esse actum purum, et esse infinitum in genere entis, et esse omnino immutabilem quamvis sumatur ut sic et praescindendo ab hoc, quod conveniunt Deo important aliquid proprium Dei et nulla abstractione possunt ab eo separari. *Secundum genus* est earum perfectionum, quae secundum suas rationes formales sumptas praecise, et cum abstractione ab hoc quod sunt in Deo non important aliquem modum proprium Dei, ut distinguitur ab ente creabili, ut sapientia, misericordia, et iustitia, si sumantur abstractae ab hoc quod sunt in Deo, possunt concipi secundum suas rationes formales, ut separatae ab omni modo proprio Dei. Nam ratio formalis iustitiae aut sapientiae ut sic non importat aliquid proprium Dei. Et inter perfectiones horum generum est tantum discrimen quod perfectiones primi generis non

¿En qué hacer consistir, pues, la excelencia de la participación divina de la gracia que no esté dada ya en las substancias naturales? Curiel formula así su teoría, tantas veces repetida por teólogos antiguos y modernos: "*Gratia dicitur formalis participatio divinae naturae, quia est formalis participatio per modum naturae intellectualitatis divinae*".[78] Es decir, no de otras perfecciones divinas puede participar la gracia, sino tan solo de esta de la divina intelectualidad. Con dicha expresión no quiere significar Curiel alguna perfección análoga y común, sino un grado de ser privativo de Dios. Distingue, en efecto, un triple orden de intelectualidad. La vida intelectual racional, la angélica y la divina. Esta intelectualidad divina excede toda inteligencia creada, y su modo propio consiste en ser principio de operaciones de vida intelectual que excedan toda la eficacia cognoscitiva de las inteligencias creadas, puesto que versan sobre un objeto inaccesible en su virtud nativa. Tales son la visión intuitiva de Dios y el amor beatífico.

A su vez, esta divina intelectualidad realiza el concepto de *naturaleza* y es la forma constitutiva de la naturaleza de Dios. Ella sola pone en Dios la perfección de la naturaleza, y la esencia divina no podría concebirse *per modum naturae* sin ella. Porque *naturaleza* vale tanto como *principio de operaciones*, y las únicas operaciones en Dios son sus eternos actos vitales inmanentes, de entendimiento y voluntad. La divina esencia se constituye en principio radical de las mismas –a nuestro modo de entender, ya que en Dios el principio radical, el formal, o entendimiento, y la actividad inte-

possunt communicari creaturis secundum convenientiam formalem, quod est non posse participari in creaturis participatione formali. At vero perfectiones secundi generi, possunt communicari creaturis secundum convenientiam formalem, quod est posse participari in eis participatione formali. Et ratio huius discriminis est manifesta: quia cum perfectiones primi generis secundum suas rationes formales abstracte sumptas importent aliquid proprium Dei, ut distinguitur a creaturis, sequitur, quod secundum suas rationes formales non possint esse formaliter in creaturis: quia illud quod est proprium alicui rei ut distinguitur formaliter ab alia, non potest esse formaliter in utraque; ut rationale quod est proprium hominis, ut distinguitur formaliter ab equo, non potest esse formaliter in equo. E contra vero, quia perfectiones secundi generis, secundum suas rationes formales abstracte consideratas non important aliquid proprium Dei ut distinguitur a creaturis, sequitur, quod saltem ex hac parte non repugnat eas esse formaliter in creaturis" (*Ibidem*, parag. 5, pág. 619 b B).

[78] *Ibidem*, parag. 16, ultima conclusio, pág. 624 a C.

lectual son una misma realidad− por su *grado sumo de ser intelectual.* Es como si fuera lo específico de la naturaleza divina y del ser de Dios.

Y Curiel entiende que tal es la doctrina de Santo Tomás, como lo trata de probar examinando los textos del mismo. En casi todos los textos hace referencia a la gracia como principio radical de las operaciones sobrenaturales de conocimiento y de amor de Dios en sí mismo, y deduce la necesidad de la gracia de la misma necesidad de hacer connaturales esas operaciones divinas a la creatura, dotando al alma de formas y cualidades permanentes que sean principio de tales operaciones.[79]

Tal es, en síntesis, la nueva propuesta de Curiel y su idea de la esencia de la gracia: una forma consistente en una sobrenatural intelectualidad que tiene el modo de naturaleza o de principio radical de operaciones del mismo orden.[80] De este concepto de la gracia dice que admite composición propia de género y diferencia. Y, sobre todo, que los demás efectos inherentes a la justificación –remisión del pecado, filiación adoptiva, amistad con Dios, derecho a la vida eterna– no brotan intrínsecamente de la gracia y son separables de ella.[81]

[79] "D. Thomas docet ita se habere gratiam in ordine supernaturali, sicut lumen rationis in naturali quantum ad hoc, quod est praesupponi per modum naturae virtutibus, quod est tribuere ei intellectualitatem per modum naturae, quoniam alias non magis compararet eam lumini rationis quam cuicumque alteri naturae respectu suarum potentiarum" (*Ibidem*, parag. 19, pág. 625 b A).

[80] "D. Thomas constituere essentiam gratiae in quadam intellectualitate supernaturali habente modum naturae, et principii radicalis, quia inter operationes, et potentias, quae sunt earum principia proxima, et naturam, quae est principium radicale debet esse convenientia in gradu: sed operationes, et virtutes quae praesupponunt gratiam ut principium radicale pertinent ad gradum intellectualem in ordine supernaturali: ergo etiam ipsa gratia. Et demum in solutione ad 3 (I-II, q. 110, a. 4) inquit, *quod anima est subiectum gratiae secundum quod est in specie intellectualis, vel rationalis naturae*. Ex quo etiam sequitur, quod gratia debeat esse in specie intellectualis naturae in ordine supernaturali, quoniam alias non magis esset in anima rationali, ut in subiecto, quam in alia quacumque anima, ut Divus Thomas supponit in illa solutione" (*Ibidem*, parag. 20, pág. 625 b B).

[81] "Tamen [gratia] non habet pro effectu primario constituere nos filios Dei adoptivos, nec etiam gratos Deo, aut dilectos amore amicitiae, nec acceptos ad vitam aeternam, nec expellere a nobis peccatum mortale, et ex consequenti potest ab his omnibus effectibus separari per potentiam Dei absolutam" (*Ibidem*, parag. 21, pág. 626 b A).

§ 7. *Para Suárez la excelencia de la gracia como singular participación de la naturaleza divina consiste en participar de aquel grado de intelectualidad propio de Dios y superior a toda substancia inteligible creada*

Tanto la postura crítica como la solución positiva de Curiel influyen en toda la teología posterior a través de Suárez, que le cita a este respecto y ha reproducido casi literalmente sus ideas.[82]

Los argumentos para refutar a Juan Vicente han sido reforzados al máximo por el célebre teólogo jesuita.[83] Es imposible una participación formal de los atributos divinos sin conveniencia formal, al menos análoga, en los mismos. De otro modo solo tendríamos *participación virtual* de una forma que envuelve un modo creado, y solo en una eminencia virtual se encuentra en Dios.[84] Ahora bien, nada divino puede predicarse de la crea-

[82] Curiel es expresamente citado por Suárez, cfr. *De Gratia*, lib. VII, De essentia gratiae seu iustitiae habitualis, cap. 1, Vivès, París, 1858, t. IX, pág. 99, nº 20.

[83] Dice Suárez de Juan Vicente: "Nihilominus dico excessisse auctorem illum in exaggeranda hujus qualitatis excellentia –la gracia–, magisque rhetorum more per hyperbolem quam Theologico rigore locutum esse" (*Ibidem*, pág. 101, nº 26).

[84] "Si enim vere loquamur, impossibile est qualitatem creatam esse participationem divini esse, secundum eam rationem, qua est ipsum esse per essentiam imparticipatum et independens, omnem praehabens essendi plenitudinem. Quod facile discurrendo per singulas ostendi potest, si tamen prius supponamus quid sit participare divinum esse secundum aliquam rationem. Aut enim loquimur *de his rationibus quae sunt formaliter in Deo*, aut *de his quae sunt tantum eminenter.* De prioribus dicendum est tunc participari a creatura, *quando talis perfectio secundum suam rationem formalem, saltem abstrahentem ab esse creato et increato, a creatura participatur; sic participant res creatae a Deo ratione entis, seu ipsum esse*, et substantiae creatae rationem subsistendi, et viventes rationem vitae, et sic de aliis. Neque potest intelligi talis participatio, *nisi secundum aliquam convenientiam formalem, saltem analogam*, ut recte attigit Cajetanus 2. 2, quaest. 24, art. 7, ubi hoc modo ait charitatem infusam esse participationem charitatis per essentiam (quod ibidem D. Thomas dixerat), utique per convenientiam formalem. Et ratio est, quia, seclusa hujusmodi convenientia, jam non erit participatio Dei secundum rationem formalem quae in eo formaliter existat, sed solum participando aliquam rationem formalem, quae tantum sit eminenter in Deo. Nam participare Deum secundum eminentialem rationem, nihil est aliud quam recipere a Deo aliquam rationem entis, a qua non potest Deus vere denominari, quia in eo secundum formalem conceptum, etiam abstractissimum, non reperitur, eo quod non possit ita abstrahi quin includat imperfectionem Deo repugnantem, ac propterea semper maneat sub aliquo conceptu entis creati, ideoque solum participatur a Deo, quatenus in

tura; afirmar lo contrario sería error manifiesto. Desde el momento en que una forma puede ser predicada tanto de Dios como de la creatura, ha sido vaciada de su modo divino y deja de ser propiedad de Dios. Solo por un procedimiento de decantación y depuración de todos los modos limitados y creados podemos atribuir perfecciones de las creaturas a Dios. Afirmar como Juan Vicente que el ser divino se participa formalmente en la gracia en cuanto ser subsistente, acto puro, etcétera, involucra una manifiesta contradicción. Dios no es participado en la creatura en cuanto imparticipado, sino como participable, recalca Suárez. En consecuencia, nada divino puede formalmente participarse en el ser creado, pues participación es comunicación parcial, y del momento en que una perfección se comunica parcialmente deja de ser divina e infinita, pasando a tener un modo creado y accidental.[85] En efecto, afirma Suárez: "In terminis videtur magna implicatio dicere qualitatem aliquam participare divinum esse, prout imparticipatum est, nam, eo ipso quod divinum esse participatur, non participatur ut imparticipatum est, formaliter loquendo, sed prout participabile, licet ipsum esse Dei, quod participatur, alioqui sit in Deo non participatum ab alio. Hoc autem modo omnes creaturae participant esse Dei, quod in ipso imparticipatum est, quasi materialiter; non tamen participant ipsam imparticipationem divini esse (ut sic dicam), quia illa imparticipabilis est, et sic dicimus implicare, participari a qualitate creata gratiae".[86]

Por lo demás, en su construcción positiva Suárez sigue también a Curiel, sin aportar nuevas luces. La excelencia de la gracia como singular participación de la naturaleza divina consiste en participar de aquel grado de intelectualidad propio de Dios y superior a toda substancia inteligible creada, por el que se hace posible y connatural al alma alcanzar a ver y amar a Dios en sí mismo, que es objeto inaccesible a toda potencia intelec-

eminentia perfectionis, aut virtutis, aut potentiae, vel idearum ejus continetur" (*Ibidem*, pág. 101 a y b, nº 26).

[85] *Ibidem*, págs. 101-104, nº 27-33.

[86] *Ibidem*, pág. 101 b, nº 27. Asimismo: "Praeter quam quod etiam potest quasi inductive ostendi qualitatem gratiae non participare formaliter plenitudinem essendi, quia nullo modo participat esse substantiale, nec formaliter, nec eminenter, aut virtualiter; nec participat vim creandi et similes perfectiones. Et idem est evidens de aliis perfectionibus quae in divino esse sunt eminenter, et in esse gratiae nullo modo inveniuntur" (*Ibidem*, pág. 102 a, nº 28).

tual creada y propio solo de la inteligencia divina. Tanto la gracia como los otros dones sobrenaturales elevan al alma a la participación de ese grado de intelectualidad divina. Pero en la gracia se considera esta participación de la naturaleza intelectual de Dios *sub ratione naturae*, por ser principio radical de dichas operaciones. En las virtudes infusas se da la misma participación; mas en ellas no tiene *razón de naturaleza*, sino que deben considerarse como participación del entendimiento, voluntad, de la justicia divinas, porque son hábitos operativos. Dice Suárez: "Per gratiam vero et dona supernaturalia elevatur natura creata intellectualis ad *participationem illius gradus intellectualitatis* divinae, in quo possit objectum illud intelligibile divinae essentiae in se intueri. Et ad hunc finem per se primo dantur dona habitualis gratiae, et consequenter ad alios actus ejusdem ordinis illi fini consentaneos. In illo vero ordine quidam habitus sunt principia proxima, et quasi potentiae elicitivae talium actuum, et hi sunt participationes propriae divinae naturae, non ut sub ratione naturae consideratur, sed *ut habet rationem intellectus, aut voluntatis, vel justitiae*, vel alterius similis virtutis, et ideo, praeter hos habitus immediate operativos, datur alius in quo illi, tanquam *in natura et essentia* connectantur, quem gratiam sanctificantem per antonomasiam appellamus".[87]

Las fórmulas de Suárez están tomadas, pues, de Curiel. La nota específica está designada por el término *participación de la intelectualidad divina.*

§ 8. *Curiel y Suárez, partiendo del mismo oscurecimiento del* esse ut actus essendi *tanto en su crítica a Vicente cuanto en su solución positiva no hacen más que intensificar la distorsión tomista con la negación de la participación formal del* esse et operari deiforme *y la reducción de la gracia a una mera participación de la intelectualidad divina que puede coexistir como posibilidad con el pecado*

El cuadro orgánico de la definición-división de la participación que tal vez por primera vez en la cultura teológica es presentado por Curiel y seguido por Suárez, muestra claramente el oscurecimiento del momento central de la metafísica tomista, es decir, la noción del ser (*esse*) como

[87] *Ibidem*, pág. 103, n^{os} 30-31.

acto de ser (*ut actus essendi*). Cuando Curiel establece por primera vez la distinción entre participación *formal y virtual* fundada en una analogía de la representación lógica, se aparta del Angélico no solo ciertamente en la letra, sino en el espíritu. Santo Tomás no establece la división-definición de la participación en formal y virtual, porque para el Aquinate la noción de participación tiene un primer momento que viene del concepto aristotélico de *acto* en el sentido de perfección en sí y para sí, luego como afirmación y positividad ontológica: el acto, entonces, por su naturaleza, tiene prioridad sobre la potencia, ya se lo entienda como actividad operante (ἐνέργεια), ya indique la forma que es acto primero quiescente (ἐντελέχεια) de la que se origina y a la que retorna la operación. De este modo, aunque se deba decir que las esencias corporales están compuestas de dos principios, la materia y la forma, que son las partes de la esencia, sin embargo la esencia en su aspecto metafísico gravita sobre la forma que es el acto.[88] Con el concepto de acto emergente sobre la potencia Santo Tomás no puede aceptar en ninguna creatura la llamada participación *virtual* de Curiel. Toda creatura, en cambio, y esta es la conclusión del nuevo concepto de acto (y potencia) de la metafísica tomista –también olvidada por Curiel y Suárez–, está compuesta por una esencia como potencia y por un ser (*esse*) como acto: así son seres por participación *formal* –según la terminología de Curiel– en la medida en que todo lo que participa se compone de participante y participado, como de potencia y acto; lo participante se llama la esencia real o más concretamente *suppositum*, y lo que es participado *ipsum esse* o *actus essendi* (acto de ser), el cual es acto último de toda realidad y tiene su fundamento de pertenencia eficiente, final y formal en el Acto puro como acto por esencia de todos los actos por participación.

Tanto Curiel como Suárez distorcionan la noción tomista del *esse* y la identifican con la esencia, la forma real o realizable, o bien con la existencia en el sentido fenomenológico.[89] Entonces la posición metafísica de

[88] *Metaph.*, VII (Z), 2, 1036 b 12.

[89] Suárez a lo sumo concibe entre el *esse* y la esencia, una distinción de razón con fundamento real, que llama objetiva. La cuestión es ampliamente discutida en la *Disp. Met. XXXI*, y para impugnar la doctrina tomista recurre abiertamente al campo antitomista de Alejandro de Alejandría, O. F. M., a quien por error confunde

la creatura está en la *identidad* de su esencia finita con el *esse* finito. Por tanto, la última distinción metafísica entre lo finito y lo infinito no es ya la *Diremption* tomista de *Esse per essentiam* y *ens per participationem*, sino que lo infinito es causa y lo finito efecto. De ahí la extrema insistencia por parte de Curiel y de Suárez en dar importancia a la llamada participación *virtual* (*per modum effectus, id quod in Deo est formaliter*) que al no tener debida cuenta del momento aristotélico de la inmanencia de la forma en el singular subsistente como su acto y perfección, se reduce a una mera causalidad extrínseca que ciertamente está ausente en Santo Tomás. La doctrina tomista de la participación, en cambio, es absolutamente original: recoge el núcleo metafísico de la trascendencia platónica (noción de creación, composición de esencia y *esse* en las creaturas, teoría de la analogía), que es incorporado al acto de inmanencia aristotélica (la unidad de la forma substancial, el alma intelectiva como forma substancial del cuerpo, el *esse* como acto de toda perfección).[90]

Es por esta causalidad extrínseca connotada en la denominada participación *virtual*, por cuanto la Causa Primera no parece estar de ninguna manera presente en su efecto, que Curiel y Suárez admiten como posible, a semejanza de la *justificación extrínseca* protestante, *una gracia santifican-*

con Alejandro de Hales (Cfr. P. C. Fabro, *Una fonte antitomistica della metafisica suareziana*, Di. Th., L, 1947, págs. 67-68; reedición en "Esegesi Tomistica", Roma, 1969, págs. 297 ss.). De Suárez depende notablemente Leibniz y después Wolff quien llama indistintamente *ens* a lo real y a lo posible. En esta noción falta lo formal de la noción de *ens*, a saber, la connotación del *actus essendi* como distinto de la esencia; por eso el *ens* se desvanece en la esencia (posible o real) y la *participación* en la causalidad extrínseca. Hegel llama a esta metafísica *Verstandes-Philosophie* y Heidegger con razón la acusa de *Vergessenheit des Seins*.

[90] "L'originalità della dialettica dell'*esse* si è venuta chiarendo in S. Tommaso soprattutto nelle opere della maturità a causa di una conoscenza più diretta ch'egli potè avere di alcuni scritti neoplatonici (Proclo, Porfirio...): nel *De substantiis separatis* del 1272-73 egli risolve il problema classico del neoplatonismo sull'accordo fra Platone e Aristotele mediante la sua "nuova" nozione di partecipazione: c. 3, *In quo conveniat opinio Platonis et Aristotelis* (essi convengono sui punti capitali della composizione reale delle creature di essenza ed *esse*, nella immaterialità assoluta delle sostanze spirituali e nella dottrina della Provvidenza, mentre le loro divergenze –c. 4, *In quo differunt Plato et Aristotelis*– riguardano punti del tutto secondari)" (P. C. Fabro, *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, "Esegesi Tomistica", Roma, 1969, pág. 434).

te que no produjese la filiación divina, la amistad con Dios, la capacidad para la vida eterna y la remisión del pecado mortal.[91]

Pero además, la máxima dificultad, fundados en la cual Curiel y Suárez juzgarían absurda la definición de la gracia como participación formal de un *esse et operari divinum*, corre el riesgo –a nuestro modesto juicio– de confundir la participación *trascendental análoga* con la participación *predicamental unívoca.* En efecto, recordemos la dificultad: toda participación formal entraña predicación formal y realización intrínseca de la forma participada en el sujeto participante. Si la gracia es tal, pues, respecto de la naturaleza divina por cuanto es *esse per essentiam* y acto puro y demás perfecciones divinas estos atributos se salvarían formalmente en la gracia. La gracia, en consecuencia, sería ser por esencia, acto puro, etcétera, lo cual es absurdo.[92]

Ahora bien, al afirmar *formalem participationem requiritur formalis convenientia in praedicato*, Curiel y Suárez corren el riesgo de sostener para la participación trascendental de los entes (en composición de *esse y* esencia, acto y potencia) del *Esse subsistens* como acto intensivo, la participación predicamental unívoca que está en la referencia de las especies al género y de los individuos a la propia especie, como al todo formal.

Santo Tomás insiste en afirmar dos modos fundamentales de participación: uno llamado *predicamental unívoco*, y otro *trascendental análogo*.[93] En el primero todos los participantes tienen la *misma* formalidad según todo su contenido esencial, y el participado no existe en sí, sino tan solo en los participantes. En el segundo, en cambio, los participantes no tienen en sí más que una *similitudo degradata* del participado que subsiste en sí, fuera de los participantes, o como propiedad de un subsistente superior, o sin duda como formalidad pura y subsistente en la plena posesión de sí. La participación *análoga*, en concreto, es la de la creatura respecto del Creador en quien, siendo el *Esse per essentiam*, confluyen y

[91] Cfr. *supra*, pág. 54, nota 81.

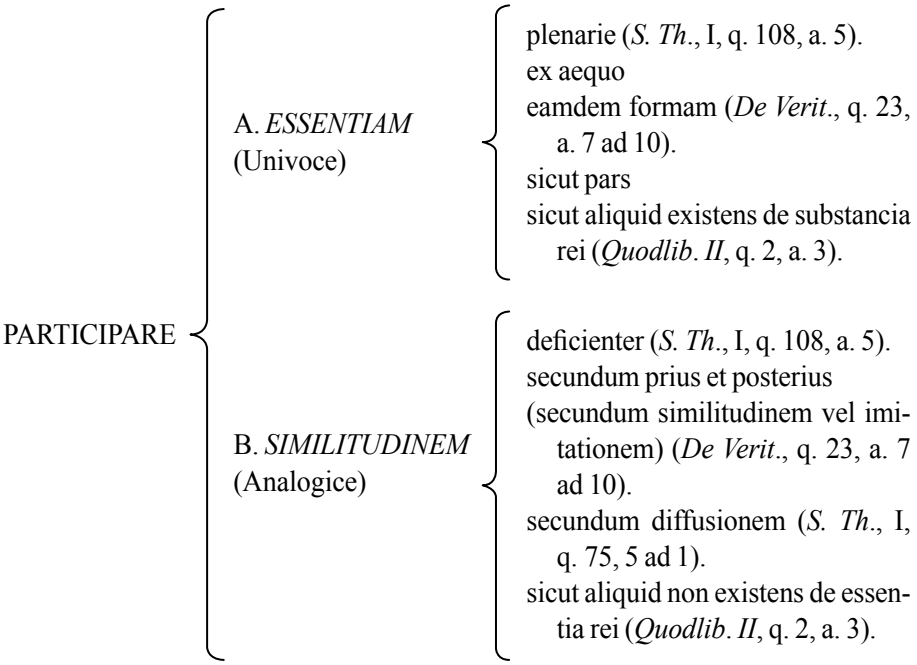
[92] Cfr. *supra*, pág. 52, notas 76 y 77.

[93] La terminología, siendo original del P. C. Fabro, responde al contenido inmediato de los textos tomistas. Por lo demás, la existencia y valor de la participación predicamental tomista ha sido destacada quizá por primera vez en la cultura teológica por el mismo P. C. Fabro (Cfr. *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. cit., págs. 145 ss.).

coinciden los momentos de la causalidad eficiente, final, ejemplar y formal: es decir, todos los aspectos de acto y de perfección que son variadamente dispersos y participados en las creaturas se encuentran reasumidos en forma intensiva emergente en el Creador. Ya Santo Tomás en su obra de juventud señala, en un texto especialmente luminoso y audaz, la doble participación aludida: "Contingit aliqua dici similia *dupliciter*. (α) *Vel ex eo quod participant unam formam*, sicut duo albi albedinem; et sic omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium, secundum Boethium. Unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur (*tal es la participación predicamental unívoca*). (β) *Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet.* Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis slmilitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam, vel aliquid huiusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia eius (*tal es la participación trascendental análoga*)".[94]

[94] *In I Sent.*, d. 48, q. 1, a. 1, Mand. I, pág. 1080. Asimismo: "Convenientia potest esse *dupliciter*: α) aut duorum participantium aliquod unum: et talis convenientia non potest esse Creatoris et creaturae...; aut β) secundum quod unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine eius quantum potest; ut si poneremus calorem esse sine materia, et ignem convenire cum eo, ex hoc quod aliquid caloris participaret: et talis convenientia esse potest creaturae ad Deum, quia Deus dicitur ens hoc modo quod est ipsum suum esse: creatura vero non est ipsum suum esse, sed dicitur ens, quasi esse participans" (*In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. II, pág. 398). También en un texto del período intermedio: "Creatura non dicitur conformari Deo quasi participanti eamdem formam quam ipsa participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma cuius creatura per quamdam imitationem est participativa, sicut si ignis similaretur calori per se separato existenti" (*De Verit.*, q. 23, a. 7 ad 10, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 672, lín. 336 - 342). Así aún en un texto muy posterior: "Sciendum est quod aliquid participatur *dupliciter*: [α] Vno modo *quasi existens de substantia participantis*, sicut genus participatur a specie ... [β Alio modo] *participatur sicut aliquid non existens de essencia rei*" (*Quodlib. II*, <Q. 2, a.1 [3]>, ed. Leon., t. XXV, 2, pág. 214, lín. 51 - 59).

Las varias expresiones usadas por Santo Tomás han sido recogidas en el siguiente esquema:[95]



Ahora bien, cuando Curiel y Suárez afirman que la participación sobrenatural de la gracia no puede ser *formal* del *esse et operari deiforme*, porque toda participación formal entraña predicación formal y realización intrínseca de la *misma* forma participada en el sujeto participante, indudablemente reducen toda participación formal –y en consecuencia la de la gracia– a una participación unívoca (*participare essentiam*)[96] que se da en la referencia de las especies al género y de los individuos a la propia especie como al todo formal. Este modo en verdad demasiado *unívoco* de entender la participación análoga ciertamente se aparta de la fidelidad tomista para

[95] Cfr. P. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. cit., pág. 319.

[96] El término no es considerado con absoluto rigor por el hecho de que también la participación unívoca (*participare essentiam*) se denomina *participare similitudinem*; se quiere solamente indicar que el *participare similitudinem* como contrapuesto al *participare essentiam* puede expresar en modo metafísico la diferencia entre las dos participaciones y el pasaje gradual que se da de la primera a la segunda.

encontrarse con su adversario, el realismo exagerado, el cual al unificar sin la debida *proporción* el orden lógico con el metafísico, hace depender este de aquel, y así la materia tiene actualidad, el acto tiene cierta potencialidad, ¡y la gracia es participación virtual de Dios compatible con el pecado!

Para Santo Tomás, en cambio, la participación *per essentiam* o bien unívoca *ex eo quod participant unam formam, sicut duo albi albedinem* según la cual *Socrates participat humanitatem* o sea *uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie*,[97] no es aplicable a la relación de pertenencia de la creatura al Creador en ninguno de sus distintos momentos y niveles y en consecuencia tampoco a la *quaedam similitudo divinitatis participata in homine* que es la gracia. Santo Tomás lo dice expresamente al sostener que los hombres santos son llamados dioses por participación (análoga o bien *per similitudinem*): porque a ellos no se les puede atribuir plenariamente (*plenarie vel per essentiam*), o bien por participación unívoca, la divinidad: "Per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non *plenarie* invenitur in eo, sed *deficienter*; sicut *sancti homines participative dicuntur dii*".[98] Mientras que, por el contrario, para el Angélico es la participación *formal* pero *análoga trascendental* –aparentemente desconocida para Curiel y Suárez– la que se revela apta para iluminar el misterio de la participación sobrenatural por cuanto, si bien la antedicha participación comporta una cierta comunicación formal de la divinidad en cuanto tal, sin embargo siempre en la distancia infinita como *Diremption* de posesión en Dios *per essentiam* y en la creatura *per participationem*. No incluye, pues, la participación formal –en terminología de Curiel y Suárez– trascendental, unidad o conveniencia *per essentiam* en la *misma* forma; al contrario, la forma participada ha de tener un modo de ser más imperfecto que su causa (*sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris, per quam calorem generat*): "*Similitudo* creaturae ad Deum deficit a similitudine *univocorum* in duobus. *Primo*, quia non est per participationem unius formae, sicut duo calida secundum participationem unius caloris; *hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem*; ut sic talis

[97] *Quodlib. II*, <Q. 2, a.1 [3]>, ed. Leon., t. XXV, 2, pág. 214, lín. 52 - 59.
[98] *S. Th.*, I, q. 108, a. 5. Cfr. *Ibidem*, I-II, q. 62, a. 1 ad 1.

similitudo creaturae ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius. *Secundo, quia ipsa forma in creatura participata deficit a ratione eius quod Deus est*, sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris, per quam calorem generat". [99]

Si la gracia participara de la divinidad de la misma manera en que la divinidad se autoposee a sí misma, o bien *per essentiam*, no sería participación divina sino *Dios por identidad* o *per essentiam.* Por ello al participarse la divinidad solo puede comunicarse en un modo de ser accidental e imperfecto, en una representación *per similitudinem* de lo divino. Por lo tanto nada impide que la gracia sea participación formal de la naturaleza divina como afirma Santo Tomás.

Por lo demás, la teoría de la gracia de Curiel y Suárez es endeble en todos sus conceptos. También Curiel y Suárez requieren que la gracia sea participación formal de algo divino, ya que no sería realidad trascendente a la naturaleza si fuera simple participación de las perfecciones comunes que se encuentran en los seres naturales. Solo que para dichos autores la gracia es simple participación de la naturaleza divina en cuanto intelectual: la gracia da una simple virtualidad radical de producir operaciones de orden divino.

[99] *De Potentia*, q. 7, a. 7 ad 2, ed. cit., Q. D. II, pág. 204 b. Asimismo: "Nihil autem de Deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius, cum de Deo omnia praedicentur essentialiter; dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas: de aliis autem praedicationes fiunt per participationem, sicut Socrates dicitur homo, non quod sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur de Deo et de rebus aliis univoce dici" (*Cg.*, I, 32, adhuc[2]). Se muestra aquí la importancia y la diferencia entre la participación predicamental y trascendental: en aquella la formalidad no subsiste en sí sino tan solo en los participantes, no trasciende la realidad en acto de los participantes mismos; en la participación trascendental el *esse naturae* o el *esse gratiae* trasciende todos los participantes y se resuelve en sí en el Ser. Pero Curiel (al igual que Suárez) demuestra no tener presente la *participación trascendental-análoga* tomista no solo respecto del orden natural sino tampoco del sobrenatural, pues también confunde la participación trascendental con la predicamental. Es por ello que en su restringida definición-división de la participación sobrenatural postula como única forma de participación intrínseca formal (*per modum convenientiae in praedicato communi sumpto a forma*) la que Porfirio enuncia con la fórmula *Omnes homines participatione sunt unus homo* (*Isagoge*, Boecio intérprete, cap. *De Specie*, § Descendentibus igitur, M. L., LXIV, 111; para el texto de Curiel cfr. *supra*, § 6), adoptada por Santo Tomás como ejemplo de la *participación predicamental-unívoca.*

Así Curiel y Suárez definen la gracia por el orden de la operación intelectual, por su efecto o función *dinámica intelectual.*[100] Pero en buena doctrina filosófica, ni siquiera los hábitos operativos son primariamente disposiciones para obrar. Menos aún la gracia habitual recibida en el alma *sicut natura in natura.* Su esencia y condición primera es *disponer el alma en sí misma elevándola a un ser sobrenatural*: ser un principio de ser sobrenatural en la naturaleza humana antes que un principio de obrar en esa misma naturaleza. Es el mismo Santo Tomás quien, remitiéndose a Dionisio,[101] fundamenta el significado de la forma como principio de operación en la forma como principio del ser: el obrar en el ser. "Cum igitur –dice Santo Tomás– actus meritorii facultatem humanae naturae excedant, non possunt isti actus ab homine procedere, quia in eos solis naturalibus homo non potest, *nisi quodammodo natura humana etiam altius esset sublimata.* Et ideo dicit Dionysius, in II cap. *Caelest. Hier.*, quia sicut in rebus naturalibus est quod illud quod non habet speciem per generationem adeptam non potest habere operationes speciei debitas, ita *ille qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem non potest participare divinas operationes. Oportet ergo quod primum donum quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevet*, ut idonea sit ad divinas operationes".[102] Es decir, también en el orden so-

[100] Según Santo Tomás, la fe y el *lumen gloriae* son participación de la luz divina (*In Ioan. Ev.*, c. I, v. 7, lect. 4, 1, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1952, pág 25 b, nº 120); la caridad, participación del amor o bien del *mismo* Espíritu Santo (*S. Th.*, II-II, q. 24, a. 2 c.). Es fácil advertir cómo la teoría de Curiel y Suárez que resuelve la gracia en una mera participación de la intelectualidad divina está en conexión necesaria con la opinión por ellos sostenida que pone el constitutivo de la esencia divina, no en el ser subsistente por esencia (*esse per essentiam*), sino en su consecuencia: la suma y actual inteligibilidad (*intelligere*) de Dios. El problema ha sido ampliamente discutido en el medioevo de modo particular en *Quaestiones et sermo Parisienses* de Meister Eckhart. En este punto también Curiel y Suárez dejan la fidelidad al Angélico Maestro para acercarse consciente o inconscientemente pero con claridad al parmenidismo aviceniano del Maestro Eckhart. Para la *Quaestiones et sermo Parisienses*, cfr. A. Capelletti, *Cuestiones Parisienses*, Tucumán, 1962.

[101] M. G., III, 392 B; *Dionysiaca* II, 1108. Cfr. texto griego *infra*, pág. 138, nota 2.

[102] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3 c., Mand. II, págs. 674 y 675. Asimismo en un texto que pertenece al medio del arco de reflexión de Santo Tomás: "patet per Dionysium in II cap. *Ecclesiasticae hierarchiae*, ubi dicit quod *non potest aliquis habere spiritualem*

brenatural, el obrar sigue al ser, y nadie puede poseer la operación de una naturaleza superior sin antes participar el ser de esa naturaleza.

Por este aspecto entitativo primario dan a conocer la inefable realidad de la gracia los Textos Sagrados, ya que siempre nos hablan de ella como término de una *generación espiritual*, como una *nueva creación*, como tránsito a una *nueva vida*, como misterioso proceso de *deificación* o transformación del alma; y la creación, la generación, la acción vivificadora, finalizan siempre en la substancia o ser de la forma engendrada, no en la operación como pretenden Curiel y Suárez.

Si la gracia, pues, produce ante todo ese efecto de *elevación del alma a un ser divino y sobrenatural*, ciertamente habrá que ver en ella la *participación del ser de Dios*, no un simple principio radical de operaciones divinas. Santo Tomás, como más adelante tratamos de demostrar, tiene fórmulas expresas para este propósito. Véanse algunas: "Ante infusionem gratiae homo *nondum est particeps divini esse*; unde actus sui sunt omnino improportionati ad merendum aliquod divinum, quod facultatem naturae excedat: sed *per gratiam infusam constituitur in esse divino*; unde jam actus sui proportionati efficiuntur ad promerendum augmentum vel perfectionem gratiae".[103] Por ello, Santo Tomás asimila el concepto paulino de nueva creación (καινὴ κτίσις)[104] al concepto de creación cristiano como producción del ser *ex nihilo* y afirma con extrema audacia: "Gratia dicitur *creari*, ex eo quod homines secundum ipsam *creantur*, idest *in novo esse constituuntur,*

operationem, nisi prius esse spirituale accipiat, sicut nec operationem alicuius naturae, nisi prius habeat esse in natura illa" (*De Veritate*, q. 27, a. 2 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 794, lín. 149 - 154).

[103] *In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 5 ad 3, Mand. II, pág. 707 ss. Asimismo en un texto que expresa el pensamiento más maduro del Aquinate se afirma semejante concepto: "Gratia, secundum se considerata, perficit essentiam animae, inquantum *participat quandam similitudinem divini esse*" (*S. Th.*, III, q. 62, a. 2 c.). Estas fórmulas en algún sentido han de hacerse equivalentes a aquella en que se define la gracia como *participación de la naturaleza divina* o *de la divina bondad*. La naturaleza divina es el ser todo de Dios, cuya semejanza formal e inmediata es la gracia. Para un elenco de la fórmula que define la gracia como *participación de la naturaleza divina*, cfr. *infra*, pág. 167, nota 46.

[104] *II Cor.*, V, 17.

ex nihilo, idest non ex meritis; secundum illud *ad Ephes.*, II, 9: 'Creati in Christo Iesu in operibus bonis'".[105]

Es el oscurecimiento del *esse ut actus* lo que lleva a Curiel y Suárez a olvidar la auténtica fuerza de la participación tomista como presencia o bien recepción de la formalidad por esencia en modo formal aunque gradual pero como propio acto del participante, inmediatamente fundado en el acto por esencia: al hablar de oscurecimiento por parte de Curiel y Suárez queremos decir que el participado es el acto concreto del participante, no el acto o la formalidad superior o excedente por la cual todos los participantes son tales, sino un acto proporcionado a la potencia de la cual es acto; acto, sin embargo, que a su vez es inmediatamente derivado del acto por esencia. Es el olvido de esta presencia por esencia del ser por esencia en el ser por participación lo que lleva a transformar la participación real como presencia por esencia en participación *virtual* como causalidad eficiente meramente extrínseca sin advertencia de presencia en el efecto (*per modum effectus, id quod in Deo est formaliter*). Así el *esse* del ente natural y/o sobrenatural consiste en ser creado por Dios (*omne ens est ens creatum*), con lo cual el ente de la creación o recreación es entendido como mera dependencia causal extrínseca.[106]

[105] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 3. Cfr. *In Ep. II ad Cor.*, c. V, v. 17, lect. 4, ed. cit., t. I, pág. 483, nº 192; *In Psalmos David.*, Ps. L, Parma, 1963, t. XIV, pág. 348; etc. El mismo Suárez, poco consecuente, habla de muy distinta manera de la gracia, al asignar las razones de distinción entre los hábitos de gracia y caridad. A diferencia de las virtudes, la gracia se da no como principio de obrar sino como principio que deifica el alma dándole un ser divino: "Nomine gratiae sanctificantis intelligimus formam quamdam... quia non datur tanquam principium proximum alicujus determinatae operationis, sed ad dandum animae *esse quoddam divinum.* Unde per hanc formam participatur natura divina non prout est... principium proximum operandi, *sed prout est essentia quaedam et natura...* Et hinc tandem fit ut per hanc formam primo deificetur anima" (*De Gratia*, lib. VI, cap. 12, ed. cit., t. IX, pág. 71, nº 2). Asimismo: "Natura divina, licet in se sit substantialis, poterit a persona creata, altiori modo quam per propriam substantiam, per *formam accidentalem divini ordinis participari*" (*Ibidem*, nº 4). También: "Charitas non potest esse quasi prima forma dans hoc esse supernaturale... et ideo supponere debet *esse divinum*, cui sit connaturalis talis diligendi modus" (*Ibidem*, t. IX, pág. 72 b, nº 7).

[106] Sin duda Heidegger hace hincapié en este equívoco escolástico al observar que mediante la verdad revelada de la creación, enseñada por la Iglesia como absolutamente válida, la cuestión: qué es lo esente (lo que es) se ha vuelto superflua. El ser de lo que es (esente) consiste, en ser creado de Dios (*omne ens est ens creatum*). Si la

Y es la antedicha prioridad de la causalidad extrínseca del ser natural y sobrenatural lo que está en la base del olvido del *esse ut actus* en la escolástica "tomística" y antitomística, y dentro de este equívoco se ha movido transformando el sujeto producente, el pensamiento moderno, mientras en la escolástica es Dios creador del ser de la naturaleza y recreador del ser de la gracia, para el pensamiento moderno, creador es el sujeto humano en cuanto consciente y volente. En efecto, una creatura que es concebida metafísicamente como una mera dependencia extrínseca del creador en cuanto su solo efecto: o bien es tan autónoma que no necesita del Creador, o bien es tan dependiente que para llenar su propio vacío metafísico se confunde con Él en un monismo absoluto; pero siempre, a la corta o a la larga, se autoconcibe como propio y exclusivo sujeto creador. Santo Tomás, en cambio, no presenta la dependencia causal en la determinación trascendental del ente, aunque sí le pertenece necesariamente, pero no como constitutivo –de otra manera la creatura sería necesaria– sino como consecuencia (*sequitur*) o como propiedad metafísica.[107]

conciencia humana quiere experimentar la verdad sobre lo esente, no le queda más que dirigirse a esta doctrina revelada de la creación transmitida mediante la "doctrina de los doctores" (M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, Bd. II, pág. 132). El P. C. Fabro muestra cómo el mismo Heidegger ha sido víctima de la "cerrazón inmanentista": "Il semplicismo storiografico di Heidegger e la sua ignoranza del pensiero patristico e medievale – ed in particulare dell'originalità della speculazione tomistica – balza ovunque e tradisce la sua "chiusura immanentistica": nessuna avvertenza o sforzo per l'opera gigantesca prima di Filone, poi dei Padri e degli Scolastici di agganciare il Cristianesimo al pensiero classico per ritrovare l'originalità e la continuità dello Spirito umano nel suo avanzare storico e nella diversità-unità ascendente della sue risposte. L'avvertenza p. es. che lo *ens* non è creato, composto, dipendente... *in quantum ens*, ma in quanto esso è *finito*, cioè in quanto esso "ha" l'*esse* e non "è" l'*esse*, ossia in quanto è *ens per participationem* e quindi limitato che rimanda allo *ens* o meglio allo *esse per essentiam*..." (*L'interpretazione dell'atto in S. Tommaso e Heidegger*, "Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario", Roma - Napoli, 1974, págs. 510 ss.).

[107] *"Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens sequitur quod sit causatum ab alio.* Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum" (*S. Th.*, I, q. 44, a. 1 ad 1).

Es claro, pues, que Curiel y Suárez presentan una participación *virtual* devenida causalidad extrínseca que ignora la última resolución tomista, que es la participación intrínseca constitutiva de todo ente y esencia del *esse ut actus* a ellos inmanente. Y Dios por tanto debe ser reconocido *Ipsum esse*, o sea el *Esse per essentiam* y por ello la causa primera y universal. Su presencia por esencia no es sinónimo ni coincide con su causalidad universal, pero Él es reconocido causa universal, o sea total, precisamente porque es el *Esse per essentiam*: así en la fundación trascendental del ente la relación intrínseca de participación (y luego de presencia) es fundamento respecto de la extrínseca de causalidad. Así la inmanencia de presencia de Dios como *esse per essentiam* tiene la prioridad trascendental respecto de la trascendencia de su causalidad y es el fundamento de esta. Y su inmanencia de presencia máxima *per inhabitationem* como uno y trino en la recreación tiene la prioridad trascendental respecto de su causalidad también en el *esse gratiae*: así la relación intrínseca de participación sobrenatural (presencia *per inhabitationem*) es fundamento respecto de la extrínseca de recreación como causalidad.

§ 9. *Juan de Ripalda, Esparza, Oviedo, Aranda y el vaciamiento de la doctrina tomista de la gracia como participación intrínseca de la divinidad, y la consecuente transformación de la gracia en una mera asimilación a la bondad divina*

Juan Martínez de Ripalda († 1648) inicia la cuestión titulada *In quo consistat participatio naturae divinae* proponiendo un doble tipo de participación: una *virtual* dada por la sola emanación y procesión de Dios que es común a toda creatura y por la cual el ser es participado (*ens participatum*); otra, *asimilativa de la divinidad*, aquella que sería propia de la gracia, la cual con todo no daría una participación intrínseca de la deidad, sino una asimilación a la bondad divina. En efecto, dice Ripalda: "Certum est participationem naturae divinae per gratiam habitualem non esse (α) *solum virtualem per solam emanationem et processionem a Deo, in quo virtualiter continetur*: Quia haec participatio communis est omni creaturae, quae propterea *ens participatum* dicitur a Theologis. (β) *Participatio autem Deitatis per gratiam* praedicatur a Patribus et Theologis singularis et propria excellentia gratiae, *qua homo in Deitatis confinium effertur.* Item

est indubitatum, hujusmodi *participationem non esse per communicationem intrinsecam Deitatis. Quia Deitas intrinsece solum communicatur divinis personis et humanitati Christi*; illis quidem per identitatem, huic vero per unionem hypostaticam: *Iustis autem nulla ratione intrinseca est, sed extrinsece tantum assistens*".[108]

Ahora bien, para Ripalda la gracia no es una participación intrínseca de la deidad, pero él explica claramente en qué consiste esa participación de la divina naturaleza. Dios, dice, es bueno y santo moralmente, *formaliter et proxime* por los actos moralmente buenos de su voluntad. Sin embargo, *radicaliter et remote* la misma naturaleza divina en cuanto naturaleza, esto es, en cuanto raíz de las operaciones volitivas, es por sí misma buena y santa moralmente. Con este supuesto, se pregunta Ripalda cuáles son las perfecciones de Dios que la gracia habitual reproduce. Y responde proponiendo una definición del tipo de participación de la gracia: "Ea arbitror esse, *quae bonitatem moralem Dei permanentem et radicalem constituunt, ratione cujus natura divina prona et potens est ad omnes et solas operationes moraliter bonas, et repugnans omnibus moraliter malis. Itaque gratia participat Deitatem bonitate morali habituali et universali, naturae propria, cui debita est virtus ad omnes et solas operationes moraliter bonas, et repugnat operatio moraliter mala*; qua scilicet justus absolute et simpliciter bonus et sanctus moraliter constituitur".[109] Para defender la antedicha postura sobre la gracia como participación de la bondad divina se remite a los siguientes textos de Santo Tomás: "Quod significat Sanctus Thomas I-II, q. 110, a. 2 ad 2, asserens in hoc excedere gratiam reliquas naturas, quod est expressio, vel participatio divinae bonitatis. Et III, q. 3, a. 4 ad 3, *esse participationem divinae naturae secundum assimilationem ad bonitatem illius*. Bonitas igitur moralis est ex mente Sancti Thomae, quam gratia de natura divina participat et sui conformitate et assimilatione exprimit et refert".[110]

[108] *De ente supernaturali*, lib. VI, disp. 132, sect. 8, Palmé, París, 1870, t. II, pág. 709 b, nº 93.

[109] *De ente supernaturali*, lib. VI, disp. 132, sect. 9, ed. cit., t. II, pág. 712 a, nº 105.

[110] *De ente supernaturali*, lib. VI, disp. 132, sect. 9, ed. cit., t. II, pág. 712 a, nº 105. Los textos de Santo Tomás rezan así: "Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima *participante divinam bonitatem*: ut de scientia patet. Secun-

Por ende, el justificado, según J. de Ripalda, en cuanto partícipe de la naturaleza divina, deviene, por la gracia, moralmente bueno, inclinado a hacer obras moralmente buenas, y a oponerse a todo pecado, al menos mortal. Así el justo participa, al menos en el grado mínimo, de la santidad moral de Dios, participación que aumenta con el progreso en la vida de la gracia, y obtiene su última perfección en la visión beatífica, cuando le será imposible separarse de la voluntad de Dios, suprema norma de toda santidad.

Luego, si desde el punto de vista de las perfecciones divinas la gracia no puede ser otra cosa que la participación del constitutivo radical divino, o sea, la libertad y moralidad de Dios, así también desde una visión que considere la situación del hombre caído por el pecado, la gracia no puede sino ser según Ripalda una participación de la libertad y moralidad divinas. En efecto, dice nuestro autor, el hombre debe ser renovado y reformado en el *esse* en el que ha sido deformado por el pecado. Como por el pecado el hombre ha sido deformado en el ser libre y moral, luego la participación de la *deidad* dada por la gracia es en el ser libre y moral. "Homo –dice Ripalda– participatione deitatis per gratiam renovatur et reformatur in eo esse, in quo deformatur per peccatum. At per peccatum deformatur homo inesse libero et morali. Ergo *participatione Deitatis per gratiam reformatur in esse libero et morali.* At nisi participatio Deitatis per gratiam sit in eo esse, non potest in eo participatione Deitatis reformari. Ergo participatio Deitatis per gratiam est in esse libero et morali honestatis oppositae turpitudini peccati. Iterum confirmatur: Prima excellentia gratiae est bonitas moralis radicalis

dum hoc ergo, quia anima imperfecte *participat divinam bonitatem*, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae, inquantum est expressio vel *participatio divinae bonitatis*: *non autem quantum ad modum essendi*" (*S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 2). Asimismo: "Assumptio quae fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quandam *participationem divinae naturae secundum assimilationem ad bonitatem illius*" (*S. Th.*, III, q. 3, a. 4 ad 3). Evidentemente, cuando Santo Tomás define la gracia como participación del *bonum* divino no lo hace con el propósito de distinguirlo del *esse gratiae* ya que la perfección del *esse* como *actus essendi* tiene la suprema dignidad de *primum metaphysicum* que precede y funda todos los trascendentales al contrario del *bonum* de los platónicos; su intento es, en cambio, manifestar con la descripción de la gracia como *participatio divinae bonitatis* un enriquecimiento interior y una intensificación nocional del *ente sobrenatural*.

omnium virtutum: nam ut ostendemus sect. 6, primaria ejus perfectio est virtus radicalis omnium virtutum, qua inesse cujusdam naturae supernaturalis constituitur. At prima et suprema excellentia gratiae est, quae naturam divinam participat, cum nulla sit major participatione Deitatis. Ergo ex parte gratiae bonitas moralis radicalis est perfectio qua gratia participat naturam divinam. Ergo etiam ex parte Dei bonitas moralis naturae est perfectio participata per gratiam: nam inter perfectionem participantem gratiae et participatam naturae divinae est conformitas et convenientia".[111]

Así entonces, para Juan de Ripalda la gracia participa de la naturaleza divina en cuanto radicalmente libre y moral: sea porque esta suprema perfección divina es participable exclusivamente por la gracia en cuanto distinta de toda otra participación natural, sea porque a fin de que el hombre fuese renovado y reformado por la gracia en aquel *ser moral* deformado por el pecado era necesario que este participase de la libertad y moralidad divinas.[112]

En la consignada explicación de Ripalda ante todo se olvida el concepto bíblico-patrístico-tomista del hombre como *imago Dei.* Es verdad que según Santo Tomás el pecado como realidad positiva, no en el sentido ciertamente moral de demeritoria, sino también metafísico de reducción al fundamento de la libertad, de resolución en la elección del fin, de autocualificación interior del propio yo, no es pura privación sino *obstáculo positivo* que *disminuye* el bien de la naturaleza (*bonum naturae*) y así la consiguiente *capacidad para* la gracia.[113] Sin embargo, para el Aquinate la característica propia del alma humana como *imago Dei* está dada –desde

[111] *De ente supernaturali*, lib. VI, disp. 132, sect. 9, ed. cit., t. II, pág. 714 a, nº 112.

[112] "Gratia participat naturam divinam qua radicaliter liberam et moralem: tum quia ea ratione participabilis est: nulla autem forma verius et melius ea ratione participare potest naturam divinam, quam gratia: tum quia expediebat sic participare naturam divinam, ut homo renovaretur et reformaretur per gratiam in eo esse morali, quod deturpaverat aut deturparet peccatum. At natura divina, qua libera et moralis, est habitualis et prona ad solos actus honestos et nulla ratione turpes; atque adeo gratia illam participat qua moraliter honestam et bonam" (*De ente supernaturali*, lib. VI, disp. 132, sect. 9, ed. cit., t. II, pág. 714 a, nº 3).

[113] "Peccatum non est priuatio pura sicut tenebra, set est *aliquid positive* et ideo se habet ut quoddam obstaculum gratie, set ipsa priuatio gratie se habet ut tenebra; obstaculum autem *diminuit habilitatem*" (*De Malo*, q. 2, a. 11 ad 13, ed. Leon., t. XXIII, pág. 61, lín. 295 - 299).

una perspectiva teológico-metafísica– en razón de su carácter de incorruptible e inmortal, dado que como forma subsistente intelectivo-volitiva está adherida necesariamente (*a parte post creationem*) al acto de ser (*actus essendi*) como la redondez al círculo.[114] De ahí que el Angélico Maestro puede fundar con impar profundidad y reivindicar contra todo tipo de pesimismo óntico-moral de tendencia maniquea-nominalista-protestante la *positividad* de la naturaleza humana, y afirmar que tanto el pecado original cuanto la multiplicación del pecado actual por grave que fuere, si bien excluye la gracia y disminuye justamente la *capacidad* de la naturaleza para la misma, nunca, sin embargo, suprime la radical capacidad de Dios inherente a la imagen. En palabras de Santo Tomás: "cum *natura rationalis sit incorruptibilis et non desinat esse* quantumcumque peccatum multiplicetur, consequens est quod *habilitas ad bonum gratie semper diminuatur per appositionem peccati, ita tamen quod nunquam totaliter tollatur*".[115]

El antedicho oscurecimiento de la doctrina bíblico-tomista del hombre como *imago Dei* hace que Juan de Ripalda distorsione el auténtico sentido teorético de la participación sobrenatural tomista. Santo Tomás, profundamente inspirado en la altísima sentencia de Crisóstomo "*gratia est sanitas mentis*",[116] afirma ciertamente el aspecto *sanans naturam*[117] de la gracia, pero por sobre todo destaca la dimensión recreativa de un *esse spirituale et divinum* dada al alma por la participación sobrenatural. "Gratia –dice Santo Tomás– *dat quoddam esse spirituale et divinum ipsi animae*... et se habet ad essentiam animae sicut *sanitas ad corpus*".[118] Por ello, si bien la gracia es sanante en cuanto reintegra al alma en su ser natural y elevante en cuanto la eleva a un ser sobrenatural, es también sanante en cuanto la eleva

[114] *S. Th.*, I, q. 50, a. 5. Cfr. texto latino, *infra*, pág. 184, nota 29.

[115] *De Malo*, q. 2, a. 12 c., ed. Leon., t. XXIII, pág 63, lín. 130 - 135; ed. Marietti, pág. 493 b. Asimismo: "Impossibile est quod per peccatum tollatur totaliter bonum nature, quod est aptitudo vel habilitas ad gratiam" (*De Malo*, q. 2, a. 12 c., ed. cit., pág. 63, lín. 67 - 69). Cfr. *infra*, parte III[a], cap. I, § 1 y 2.

[116] *In Epist. ad Ephes.*, c. VI, hom. 24, § 5; M. G., LXII, 174, ε'. Cfr. texto griego, *infra*, pág. 308.

[117] *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 8 c.

[118] *De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 714. En el texto cita explícitamente a Crisóstomo. Cfr. también, *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 ad 1, Mand. II, pág. 678.

a un nuevo ser y elevante en cuanto la sana en su ser natural: sanante por elevante y elevante por sanante. Pues ambos efectos son obrados al unísono como *natura in natura, vivere in vivere, intelligere in intelligere, amare in amare* por la misma participación sobrenatural que regenera o recrea la primera creación *in esse naturae* en el *esse gratiae Christi*.[119]

Es a causa de esta desvirtuación de la auténtica dimensión óntico *re-creativa-regenerativa* del concepto bíblico-tomista de la gracia en el exclusivo *ser moral* presentado por Ripalda, que Esparza ha podido escribir: "Participatio divinae naturae sumptae *physice et metaphysice est communis omni enti creato*: non tamen participatio eiusdem *ethice seu moraliter sumptae*".[120]

En definitiva, el proceso de distorsión de Ripalda y sus secuaces es análogo al de Curiel y los suyos, incluido Suárez: ambos procesos parten de una presentación de la llamada –por ellos– *participación virtual* en el orden sobrenatural que ignora por completo la última resolución tomista de la participación *intrínseca* al *esse divinum* inmanente a toda creatura espiritual recreada *in esse gratiae.* En consecuencia ambos procesos definen la gracia en relación con la operación o bien por su efecto o función *dinámica*: pero mientras en la línea Curiel-Suárez-Gardeil la desviación es intelectualista, al punto de que la gracia se define como participación de la intelectualidad divina, en la línea Ripalda-Esparza-Oviedo la distorsión es en cambio de carácter moralista y así se describe la gracia por asimilación a la bondad divina.[121]

[119] "Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam *per naturam animae participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem*" (*S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4 c.).

[120] Martín de Esparza y Artieda, *Quaestiones Disp. de Iustificatione impii*, q. 2, a. 1 ad 1, Roma, 1655, pág. 15. Y de este concepto participan, como hemos señalado, además de Esparza y Ripalda, Oviedo y Aranda. Cfr. Francisco de Oviedo, *In I-II*, tract. VIII (De Iustificatione), controv. I, Lyon, 1646, pág. 730, nº 28; Felipe Aranda, *In I-II*, disp. 44, sect. III, Zaragoza, 1694, t. XII, pág. 687 a, nº 229.

[121] Es fácil advertir que así como la teoría de Curiel y Suárez que resuelve la gracia en una mera participación de la intelectualidad divina está en conexión necesaria con la opinión por ellos sostenida que pone el constitutivo de la esencia divina en la inteligibilidad de Dios, la teoría de Ripalda y secuaces está en conexión necesaria con

Es parcialmente verdadera la afirmación de Ripalda según la cual por la gracia el hombre deviene moralmente más bueno al par que más libre, y está inclinado a hacer el bien: más todavía, es necesario subrayar este aspecto ético autentificante y liberador de la gracia para no pensar que la justificación da solamente una nueva perfección ontológica, sin cambiar *la vida moral* del justificado. Más aún, para Santo Tomás solo la gracia da al hombre en este orden de la providencia la *bondad moral integral* perdida con el pecado: solo en virtud de la gracia el hombre puede hacer aquella opción fundamental de resolución en la elección del fin como reducción al fundamento de la libertad.[122] Pero, al contrario de Ripalda, la gracia no obra en el seno de la creatura espiritual como un principio *ab-extrinseco*, ni como un co-principio –yuxtapuesto, coordinado, subordinante o subordinado– del alma y la voluntad: es el alma misma mediante la voluntad elevada *in esse gratiae in actu primo* la que obra el acto de la justificación como causa segunda.[123] De ahí que Dios, al entrañarse por la gracia en la creatura espiritual como causa primera sobrenatural, lejos de accionar como una fuerza de coacción yuxtapuesta o ayuntada a la causalidad segunda, procede dando fundamento, sustento y aplicación a la acción de la causalidad segunda al punto de voluntarizar la voluntad y liberalizar la libertad con la intensidad, extensión, totalidad y espontaneidad propia del Agente primero sobrenatural.

Y sobre todo a diferencia de Ripalda, si la gracia es una *perfección moral* en cuanto participación de la moralidad divina que liberaliza la libertad y voluntariza la voluntad, lo es ante todo por ser una participación intrínseca

la opinión por ellos sustentada que pone el constitutivo de la esencia divina en la suma moralidad y libertad. Ambas opiniones se apartan también en este importante punto de la doctrina de Santo Tomás: "Ipsum igitur esse habet rationem boni, unde sicut impossibile est quod sit aliquid ens quod non habeat esse, ita necesse est ut omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet, quamvis etiam et in quibusdam entibus multae aliae rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt" (*De Veritate*, q. 21, a. 2, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 596, lín. 86 - 93). Cfr. ad 1: "Bonum autem cuilibet enti naturaliter inest, cum dicatur bonum ex ipso suo naturali esse".

[122] "Homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed *in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis*" (*S. Th.*, I-II, q. 109, a. 3 c.).

[123] Cfr. *infra*, parte II^{da}, cap. IV, § 3-7.

del ser y naturaleza divinas. Como hemos dicho a propósito de la desviación operativo-intelectualista de Curiel y Suárez, Santo Tomás, siguiendo a Dionisio,[124] fundamenta el significado de la forma como principio de operación en la forma como principio de ser: el operar en el ser. "Patet per Dionysium in II cap. *Ecclesiasticae hierarchiae* –dice Santo Tomás– ubi dicit quod *non potest aliquis habere spiritualem operationem nisi prius esse spirituale accipiat, sicut nec operationem alicuius naturae nisi prius habeat esse in natura illa*".[125]

Esta ardua dialéctica, olvidada por Ripalda, de la fundamentación de la forma como principio eficiente de operación en la forma como principio formal de ser sobrenatural y de la derivación trascendental de ambos –forma sobrenatural y *esse gratiae*– del Espíritu Santo, es magistralmente presentada por Santo Tomás ya en su obra de juventud: "In gratificatione animae est considerare *duplicem operationem Spiritus Sancti.* (α) *Unam*, quae *terminatur ad esse secundum actum primum qui est esse gratum* in habendo habitum charitatis. (β) *Aliam, secundum quam operatur actum secundum*, qui est operatio movens voluntatem in opus dilectionis: et utroque modo oportet incidere medium non propter indigentiam vel defectum ipsius Spiritus operantis, sed propter *necessitatem* animae recipientis; sed diversimode. Quia (α) *quoad primum effectum*, qui est *esse gratiae, charitas est medium per modum causae formalis*: quia nullum esse potest recipi in creatura, nisi per aliquam formam. (β) *Ad effectum autem secundum, qui est operatio, est medium caritas in ratione causae efficientis secundum quod virtutem quae est principium operandi reducimus in causam agentem*: quia etiam non est possibile aliquam operationem perfectam a creatura exire, nisi principium illius operationis sit perfectio potentiae operantis,

[124] M. G., III, 392 B; *Dionysiaca* II, 1108. Cfr. texto griego, *infra*, pág. 138, nota 2.

[125] *De Veritate*, q. 27, a. 2 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 794, lín. 149 - 154. Asimismo al principio del arco de su reflexión ya sostiene el Aquinate: "Dicit Dionysius, in II cap. Caelest. Hier., quia sicut in rebus naturalibus est quod illud quod non habet speciem per generationem adeptam non potest habere operationes speciei debitas, ita *ille qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem non potest participare divinas operationes. Oportet ergo quod primum donum quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevet*, ut idonea sit ad divinas operationes" (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a 3 c., Mand. II, págs. 674 y 675).

prout dicimus habitum elicientem actum esse principium ejus".[126] Luego, en contraposición a Ripalda, entre el *esse divinum* acto puro por esencia que es Dios uno y trino, y el *esse gratiae* acto creado por participación inmanente a la creatura espiritual recreada, está la *mediación* de la forma sobrenatural o acto formal sobrenatural que ante todo *habilita formalmente* al alma espiritual para recibir el *esse gratiae*, y luego se constituye en principio *quo* de la operación espiritual.

§ 10. *La gracia como participación "physica"* formal-unívoca-objetiva *del ser divino en Juan de Santo Tomás*

Aunque Juan de Santo Tomás sigue substancialmente a Curiel en el esquema de la definición-división de la participación, sin embargo quizá por vez primera abre el cuadro de conjunto con la división de la participación en física y moral. La física, en oposición a la moral que aquí omitimos, es definida del siguiente modo:[127] "*Participatio Physica* est illa quae convenit alicui ex natura ipsa rei, secluso omni pacto, vel actu voluntatis, sicut imago naturaliter participat suum repraesentatum, et ista naturalis participatio alia est virtualis, alia formalis. (α) *Virtualis* dicitur, (α') *vel*

[126] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 1, Mand. I, pág. 395. Cfr. semejante concepto en un texto de máxima madurez, *De Caritate*, q. un., a. 1 ad 13, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 756 b.

[127] El siguiente esquema recoge lo medular de la definición-división:

PARTICIPATIO PHYSICA
- VIRTUALIS
  - vel quia est participatio alicuius virtutis ad producendum, vel continendum id quod in se habet participationem formalem (ej., especie impresa y semen).
  - vel quia solum participat id quod est virtualiter, et eminenter in suo principio, non quod formaliter (como en el centro de la tierra se participa del calor del sol y no de la luz, aunque el calor solo virtualmente está en el sol).
- FORMALIS
  - est illa quae participat id quod formaliter est in alio sicut aër participat lucem a sole, quae in illo formaliter est.

quia est participatio alicuius virtutis ad producendum, vel continendum id quod in se habet participationem formalem, sicut species impressa dicitur virtualis participatio obiecti, quia continet virtualiter speciem expressam, quae est formalis repraesentatio: et semen dicitur virtualis participatio generantis, quia est virtus ad producendum simile, in quo est formalis participatio generantis: (β') *vel etiam dicitur virtualis participatio, quia solum participat id quod est virtualiter, et eminenter in suo principio, non quod formaliter,* sicut intra terram participatur calor solis, et non lux, cum tamen calor solum virtualiter sit in sole. (β) *Formalis autem participatio* est illa quae participat id quod formaliter est in alio, sicut aër participat lucem a sole, quae in illo formaliter est. *Creaturae ergo secundum ordinem naturalem participant id quod est in Deo eminenter, et ideo vocantur virtuales participationes Dei: participare autem id quod Deus formaliter est, hoc pertinet ad supernaturalia, et hoc inquirimus de gratia, an sit participatio formalis, et expressa eius quod in Dei formaliter invenitur, sicut lux aëris participat lumen solis?* [...] Quare resolutorie dica: *quod gratia est formalis participatio divinae naturae, et infinitatis eius, ut in se est obiective*, non tamen id habet modo infinito in se, et ex parte subiecti, et ita sufficit convenientia cum Deo, quasi objectiva; sicut imago convenit cum objecto quod repraesentat formaliter, convenientia objectiva, et similiter potentia aut virtus cum suo objecto".[128]

Como se puede observar al comparar la división de Juan de Santo Tomás con aquella posterior, aunque contemporánea, de los Salmanticenses, en la que formula el primero no se establece una distinción en la participación "physica" *formal* entre aquella *cum convenientia univoca* (*... hoc pacto aër participat lumen solis et aqua calida calorem*) y aquella *cum convenientia analoga* (*... hoc ratione creatura participat plures perfectiones a Deo*) tal como es efectuada, en cambio, por los Salmanticenses. Sin embargo, da la impresión de que Juan de Santo Tomás la tuviese presente, ya que en diversos pasajes define la gracia como participación formal y unívoca del ser divino. En efecto: "Cum *gratia sanctificans sit participatio divini esse univoca* [...] debet esse una et unius speciei sicut et ipsum divinum

[128] Ioannes a Sancto Thoma, *Curs. Theol.*, in I-II, q. 110, disp. 22, a. 1, Lyon, 1663, t. II, pág. 298 b, nº 5 y 300 a, nº 12; Québec, 1954, págs. 206 y 213.

esse unum est".[129] Asimismo, en otro pasaje: "Supernaturales entitates sunt univocae et formales participationes esse divini; sed esse divinum ad nullum pertinet praedicamentum; ergo neque univoca ejus participatio".[130]

Ahora bien, teniendo en cuenta que Juan de Santo Tomás depende de Alfonso Curiel en lo que hace al tema de la participación, nos parece oportuno repetir en líneas generales, a propósito de la mencionada definición-división de Juan de Santo Tomás, los reparos que hemos hecho a la formulada por Curiel y antes por Juan Vicente. Sin embargo, a nuestro juicio, tal vez se pueda agregar que en Juan de Santo Tomás la noción y división de la participación, es aún más restringida que en los autores señalados, y en todo caso ciertamente no se encuentra en los textos tomistas.

En el sentido indicado, en primer lugar juzgamos que la clara afirmación de Juan de Santo Tomás según la cual las creaturas respecto al orden natural participan solo virtualmente de Dios y nunca de modo formal,[131] se opone no solo a los textos de Santo Tomás, sino también a todo su impar esfuerzo de síntesis emergente como superación del platonismo y neoplatonismo de mera imitación extrínseca por la inmanencia aristotélica de la forma en el sínolon: "... Sic unumquodque dicetur bonum sicut *forma inhaerente* per similitudinem summi boni *sibi inditam*, et ulterius per bonitatem

[129] *Cursus Theologicus*, in III, q. 62, disp. 24, a. 2, Vivès, Paris, 1883, t. IX, pág. 288 b, nº 17. Asimismo: "In seipso et entitative (idest, intrinsece, quoad substantiam), gratia est participatio Dei univoca et supernaturalis... Gratia aut fides aut character ... in seipsis superant omnem naturam, quia in se sunt participationes univocae et supernaturales Dei" (*Curs. Theol.*, in III, q. 63, disp. 25, a. 2, ed. cit., t. IX, pág. 336 a, nº 56).

[130] *Curs. Theol.*, in III, q. 63, disp. 25, a. 2, nº 53, ed. cit., t. IX, pág. 335 a. Aún así: "Gratia est formalis participatio divini esse immediata, in esse tamen diminuto, et in modo essendi diminuto (scilicet in esse accidentali). Unde secundum quod est formalis et univoca Dei participatio, non respicit subjectum, sed Deum, cujus est participatio" (*Curs. Theol.*, in III, q. 62, disp. 24, a. 1. Vivès, Paris, t. IX, pág. 276 a, nº 571).

[131] *"Creaturae ergo secundum ordinem naturalem participant id quod est in Deo eminenter, et ideo vocantur virtuales participationes Dei: participare autem id quod Deus formaliter est, hoc pertinet ad supernaturalia, et hoc inquirimus de gratia, an sit participatio formalis, et expressa eius quod in Deo formaliter invenitur, sicut lux aëris participat lumen solis?*" (*Curs. Theol.*, in I-II, q. 110, disp. 22, a. 1, Lyon, 1663, t. II, pág. 298 b, nº 5; Québec, 1954, pág. 207).

primam sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae".[132] Para el Angélico se trata, en efecto, de participación formal también en el orden natural, ante todo por cuanto, a diferencia de la participación meramente virtual de Juan de Santo Tomás y los Salmanticenses (*quod accidit si participans et id a quo participat non conveniunt formaliter in perfectione participata*), la perfección pura y de modo particular el *esse* está presente en su esencia (*formaliter*) en ambos sujetos, Dios y la creatura, aunque guardando la distancia infinita entre ambos en la *Diremption*[133] de *esse per essentiam* y de *ens per participationem.* Pero es además *participación formal*, por cuanto la fundación de pertenencia de la perfección pura y particularmente del *esse* en el sujeto deficiente (la creatura) exige el entrañarse como inmanencia o *illapsus* (por esencia, presencia y potencia) del Sujeto perfecto como causa propia del *esse* y la perfección participada. Finalmente, y en consecuencia, es participación formal, por cuanto la perfección y el *esse* creado, en esta derivación total, mantiene una afinidad con la perfección fontal divina. En otras palabras, según Santo Tomás las perfecciones puras y el *esse* son verdaderamente inmanentes en las creaturas *sicut forma inhaerens* y no solamente en Dios: porque Dios como *esse per essentiam* está entrañado en la creación natural con una inmanencia de presencia, ya *per essentiam*, ya *per illapsum*. Se trata luego de superar el separatismo platónico y el inmanentismo unívoco aristotélico tomados cada uno por su cuenta: la auténtica posición tomista se ubica en un punto de vista superior que integra ambos momentos superándolos. Nótese bien la declaración de la total dependencia del Bien Infinito al par que la sólida y explícita admisión de la consistencia de lo finito: "Sic ergo *unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis.* Nihilominus *tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum*".[134]

[132] *De Veritate*, q. 21, a. 4 c, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 602, lín. 208 - 212.

[133] El término *Diremption* que Hegel entiende en el sentido de la separación de los opuestos (cfr. *Enzykl. d. philos. Wiss.*, § 367), aquí es entendido como la oposición constitutiva entre los principios metafísicos del ente (acto y potencia, esencia y *esse*) y de modo particular la distancia infinita como caída ontológica de la oposición de *esse per essentiam* y de *esse per participationem*, gracias a la cual se clarifica la "emergencia" como transcendentalidad y trascendencia.

[134] *S. Th.*, I, q. 6, a. 4. Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 3; *De Verit.*, q. 1, a. 5.

Por lo demás, tampoco parece del todo fiel a los textos y a la noción tomista de participación sobrenatural la formulación de Juan de Santo Tomás que define la gracia como participación *formal y unívoca* del ser divino: *Gratia est formalis et univoca Dei participatio.*[135] Como hemos indicado[136] para Santo Tomás, en cambio, la participación unívoca que el Angélico denomina *per essentiam* está dada en la referencia de las especies al género y de los individuos a la propia especie, como al todo formal: así todos los participantes tienen *en sí* la *misma formalidad* según todo su contenido esencial, y el participado no existe en sí, sino solo en los participantes. En efecto, afirma el Angélico refiriéndose a la participación unívoca: "Omnes enim singulares homines huius predicationis recipiunt ueritatem per hoc quod ipsam essentiam speciei participant. Nullus autem eorum ex hoc homo dicitur quod *similitudinem participet* alterius hominis, sed ex hoc solo quod *participat essentiam speciei*, ad quam participandam unus inducit alium generationis uia, pater scilicet filium".[137] Así pues, según Santo Tomás la participación *quasi existens de substamcia participans*[138] no es aplicable a la relación de pertenencia de la creatura al Creador en ninguno de sus distintos niveles y en consecuencia tampoco al de la gracia: "aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter. Uno modo, *essentialiter* [...]. Alio modo, *participative*, sicut lignum ignitum participat naturam ignis; *et sic quodammodo fit homo particeps divinae naturae*".[139]

Mientras que, por el contrario, la participación formal *análogo-trascendental* es para el Angélico la que se revela apta para iluminar el misterio de la participación sobrenatural. El Aquinate lo sostiene claramente: "*Similitudo* creaturae ad Deum deficit a similitudine *univocorum* in duobus. *Primo*, quia non est per participationem unius formae, sicut duo calida per participationem unius caloris: *hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem*; ut sic talis similitudo creaturae ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad

[135] *Curs. Theol.*, in III, q. 62, disp. 24, a. 1, Vivès, Paris, t. IX, pág. 276 a, nº 571. Cfr. *supra*, notas 129 y 130.

[136] Cfr. *supra*, § 8.

[137] *Comp. Theol.*, II, c. 9, ed. Leon., t. XLII, pág. 201, lín. 147 - 154.

[138] *Quodlib. II*, <Q. 2, a.1 [3]>, ed. Leon., t. XXV, 2, pág. 214, lín. 52 s.

[139] *S. Th*, I-II, q. 62, a. 1 ad 1. Cfr. *Ibidem*, I, q. 108, a. 5.

calorem, non qualis calidi ad calidius. *Secundo, quia ipsa forma in creatura participata deficit a ratione eius quod Deus est,* sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris, per quam calorem generat".[140]

Por otra parte, Juan de Santo Tomás atempera la radicalidad de su antedicha posición de la gracia como participación física, formal y unívoca del ser divino con la célebre distinción, tal vez por él introducida en la cultura teológica, de la participación *objetiva y subjetiva*. En efecto, dice Juan de Santo Tomás: "gratia est formalis participatio divinae naturae, et infinitatis eius, *ut in se est obiective*, non tamen id habet modo infinito in se, et *ex parte subiecti*, et ita sufficit convenientia cum Deo, *quasi objectiva*; sicut imago convenit cum objecto quod repraesentat *formaliter, convenientia objectiva*, et similiter potentia, aut virtus cum suo objecto. Itaque gratia est quaedam similitudo, et fulgor divinae intellectualitatis elevans creaturam rationalem ut respiciat pro objecto specificativo talis intellectualitatis supernaturalis, et gratuitae Deum ipsum, sicut enim nostra intellectualitas respicit pro objecto quidditatem sensibilem, et intellectualitas Angeli quidditatem spiritualem, ita intellectualitas gratiae, quae est participatio Dei respicit quidditatem divinam, et consequenter ipsum actum purum, et esse divinum ut intelligendum in se".[141] Es decir, según las nuevas categorías de participación objetiva y subjetiva de Juan de Santo Tomás, llámase participación objetiva, en oposición a subjetiva, a la participación que comporta una conveniencia formal intencional (objetiva), o sea, no en razón de la entidad, sino de la conveniencia o proporción que tiene la potencia intelectiva con su objeto "sicut imago convenit cum objecto quod repraesentat *formaliter, convenientia objectiva*, et similiter potentia aut virtus cum suo objecto". Mientras que, en cambio, se llama participación *subjetiva* a la que comporta una conveniencia formal *in genere entis*, o sea a la que no se limita a la mera proporción de la potencia intelectiva con su objeto, sino a una conveniencia entitativa o bien subjetiva. De manera que Juan de Santo Tomás, así como no niega que se dé una participación unívoca del prototipo en la imagen no en la entidad, sino en la expresión y formal participación, tampoco niega

[140] *De Potentia*, q. 7, a. 7 ad 2, ed. P. M. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965[10], Q. D. II, pág. 204 b. Cfr. texto citado *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. II, pág. 398.

[141] Ioann. a Sto. Thoma, *Curs. Theol.*, in I-II, q. 110, disp. 22, a. 1, Lyon, 1663, t. II, pág. 300 a, n[os] 11-12; Québec, 1954, págs. 212 ss.

que se dé una participación unívoca de Dios, no en la entidad sino en la expresión: "Sicut non repugnat dari *univocam participationem* imaginis ad prototypum non in entitate, sed in expressione et formali participatione; sic non repugnat dari univocam participationem *Dei, non in entitate, sed in expressione, vel participatione ejus*".[142] Y la gracia según nuestro autor es *expresión* de la naturaleza divina no como representación inteligible, sino como la *capacidad intelectual* y como *el principio de entender a Dios en sí*. Así formalmente conviene con Dios con conveniencia objetiva, tal como entre la virtud de entender y el objeto especificado de la misma, no con *conveniencia entitativa* como si la forma gracia participada fuese de la misma entidad que Dios: la gracia, entonces, solo es una *participación formal* según una conveniencia *objetiva* y no *entitativa*. Dice en efecto Juan de Santo Tomás: "(Gratia) dicitur *expressio divinae naturae*, non sicut repraesentatio intelligibilis, sed sicut *virtus intellectualis*, et sicut principium intelligendi Deum in se, et sic formaliter convenit cum Deo *convenientia obiectiva, qualis est inter virtutem intelligendi, et obiectum specificativum eius, non tamen convenientia entitativa, quasi ipsa forma participans sit eiusdem entitatis cum Deo. Solum ergo est formaliter participatio secundum convenientiam objectivam, non entitativam*".[143]

Evidentemente se puede decir que la distinción propuesta por Juan de Santo Tomás entre participación *subjetiva* y *objetiva* responde al propósito de dar una fórmula de transacción entre las antitéticas posiciones de la escuela tomista representada por Vicente y Curiel. Así, con la fórmula de

[142] Ioann. a Sto. Thoma, *Curs. Theol.*, in III, q. 63, disp. 25, a. 2, Vivès, París, 1883, t. IX, pág. 336 b, nº 59, Solvuntur argumenta. Asimismo: "(Gratia) solum participative et *in expressione habet rationem ordinis divini, non in entitate*" (*Ibidem*, pág. 337 b, nº 60). Más aún: "*Gratia quae forma supernaturalis est, licet ut respicit Deum, et est ejus formalis et univoca participatio* (*non univoca in ratione essendi, sed in similitudine et participatione reali*) sic non continetur ab anima, sed potius continet eam, et reducit ad superiorem ordinem; et sic est 'radix portans', *Rom.* XI, 18" (*Curs. Theol.*, in III, q. 62, disp. 24, a. 3, Vivès, París, 1882, t. IX, pág. 299 b, nº 7).

[143] *Curs. Theol.*, in I-II, q. 110, disp. 22, a. 1, Lyon, 1663, pág. 300 a, nº 12. Nótese la estricta dependencia de Juan de Santo Tomás respecto de Curiel, sea en la doctrina del constitutivo de la divinidad en el *intelligere*, sea en la definición de la gracia como participación de la *intelectualidad divina* (sicut virtus *intellectualis* vel *principium intelligendi Deum in se*).

la gracia como participación *formal-unívoco-objetiva* del ser divino propuesta por Juan de Santo Tomás, por una parte se asumiría la exigencia de la *participación formal* de Vicente expresada en su definición de la gracia como participación formal del ser divino, y por la otra se integraría la crítica y construcción de Curiel que explica la gracia como participación per *modum naturae* de la intelectualidad divina. Sin embargo, nos preguntamos si ateniéndonos a una interpretación fiel de la doctrina tomista la distinción de Juan de Santo Tomás entre participación objetivo-expresiva (*sicut virtus intellectualis vel principium intelligendi Deum in se*) y participación subjetivo-entitativa (*quasi ipsa forma participans sit eiusdem entitatis cum Deo*) responde al pensamiento auténtico del Aquinate, o bien queda circunscripta al círculo de la problemática tal como ha sido presentada por Vicente y Curiel, que ha perdido la substancia misma de la noción tomista de participación sobrenatural.

Ante todo, nos parece oportuno señalar que la antedicha distinción entre participación *objetivo-expresiva* y *subjetivo-entitativa* ciertamente no se encuentra ni en los textos ni en el contexto tomista. Es el mismo Juan de Santo Tomás quien critica muy justamente a Ripalda por la distorsión operativo-moral de la entidad primariamente óntica de la gracia: "Emundatio a peccato –escribe nuestro autor– et renovatio interior quantum ad expulsionem peccati est effectus secundarius, quia expulsio formae oppositae supponit introductionem formae expellentis, et quantum ad positivum effectum rectificandi, cum sit rectificatio ordinis supernaturalis, supponit etiam aliquod *esse supernaturale*: *ergo prius est participare hoc esse quando fit per participationem divinae naturae, quam denominari rectum, et iustum in illo ordine supernaturali*".[144] Sin embargo, Juan de Santo Tomás cae en el mismo error que critica a Ripalda al despojar a la gracia de su contenido primariamente óntico para remitirla al orden meramente operativo. Para este autor parecería posible una participación *objetivo-operativa* sin la previa realización de una participación *entitativa*. Santo Tomás, en cambio, como lo hemos señalado al mostrar los anteriores vaciamientos de lo entitativo en lo operativo –ya de tipo intelectualista como el de Curiel, ya mora-

[144] *Curs. Theol.*, in I-II, q. 110, disp. 22, a. 1, Lyon, 1663, pág. 298 a, nº 4; Québec, 1954, pág. 204.

lista de corte ripaldano–, profundamente impresionado por el pensamiento dionisiano,[145] siempre fundamenta el obrar en el ser. Con palabras de Juan de Santo Tomás, para el Aquinate no se puede dar una participación *objetivo-expresiva* sin antes –metafísicamente– una participación *entitativa*. Dice el Angélico: "Patet per Dionysium in II cap. *Ecclesiasticae hierarchiae,* ubi dicit quod *non potest aliquis habere spiritualem operationem nisi prius esse spirituale accipiat, sicut nec operationem alicuius naturae nisi prius habeat esse in natura illa*".[146] De manera que definir la gracia como participación *formal-unívoco-objetiva* (¡y no entitativa!) del ser divino, es al fin y al cabo retomar la línea del vaciamiento intelectualista representada por Curiel.

Es claro, pues, que Juan de Santo Tomás presenta una participación de la gracia *formal-unívoco-objetiva* que ignora la última resolución tomista que es la participación intrínseca del *esse gratiae* inmanente a la creatura espiritual recreada como constitutivo entitativo del orden sobrenatural. Sin embargo, lejos de extrañar, el señalado vaciamiento es una consecuencia lógica: nuestro autor, al partir del oscurecimiento del *esse ut actus*[147] queda

[145] M. G., III, 392 B.; *Dionysiaca II*, 1108. Cf. texto griego *infra*, pág. 138, nota 2.

[146] *De Veritate*, q. 27, a. 2 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 794, lín. 149 - 154. Cfr. *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3 c., Mand. II, págs. 674 y 675.

[147] Juan de Santo Tomás prefiere al *esse ut actus* tomista la *existentia*, de la cual él acepta la definición "tradicional" (*...quo aliquid denominatur positum extra causas, et extra nihil in facto esse*); pero señala al mismo tiempo que no se trata de una *denominatio extrinseca* ni de una pura *relatio dependentiae*: la existencia es algo intrínseco (*...aliquid reale in ipsa re existente*). Cfr. Juan de Santo Tomás, *Curs. Theol.*, in I, q. 3, disp. 4, a. 3, utrum existentia distinguatur ab essentia in creatis, et quomodo? Solesmes, Paris, 1931, t. I, págs. 448 ss. No es entonces de extrañar que en este clima nuestro autor, como sus predecesores, pase por alto la originalidad y la fecundidad del *esse intensivum* tomista. En efecto, en el desarrollo de la cuestión, Juan de Santo Tomás, polemizado contra la posición adversa (¡Suárez!) acerca de la *compositio inter rem possibilem et existentiam*, se basa únicamente en el argumento aviceniano de la conveniencia de los conceptos según la cual la existencia no entra en la definición de la esencia y por ello se distingue. Nada, aquí, del principio tomista *forma dat esse* ni del principio de la *forma seu perfectio separata*, y así el principio de la participación es reducido (como en la posición adversa) a la simple dependencia causal...: "Solum ergo convenit existentia alicui rei mediante participatione ipsius agentis, et sic non habet principium identificationis, quia non convenit rei ex aliquo principio intrinseco, sed ex aliquo extrinseco, nempe ex ipsa productione agentis. Existentia enim est ipsa productio in facto esse seu ipsum poni extra causas" (*Cursus Philosophicus Thomisticus*, ed.

encerrado en el planteo de la escuela que ignora –como hemos dicho– la última resolución tomista que es la participación intrínseca constitutiva de todo ente y esencia precisamente en el *esse ut actus* que le es inmanente.

§ 11. *La definición de participación propuesta por los Padres Carmelitas de Salamanca*

Son los Padres Salmanticenses quienes en la tradición han tratado explícitamente y con mayor amplitud nuestro argumento de la gracia como participación de la naturaleza divina. En efecto, al inicio de la extensa discusión en torno a la naturaleza de la gracia se encuentra un intento de definir la participación tomista con el propósito de establecer aquel modo propio de la gracia: *"Participare nihil aliud esse, quam rem inferiorem imitari, atque exprimere perfectionem rei superioris*, non quidem adaequate, et secundum omnes conceptus, sed inadaequate, et quoad aliquam rationem partialem. [...] Participare est habere partialiter perfectionem rei superioris, et ex perfectione per se inspecta, atque imitabili ab inferiori, quandam partem capi, et alias partes, sive conceptus relinqui".[148] Esta definición de participación es criticada, desde un punto de vista de fidelidad al tomismo, por ser demasiado restringida, cosa que no ocurre en los textos del Angélico; y además, y esta observación es más grave, porque no expone los diversos elementos que contribuyen a la originalidad de la síntesis

Reiser, Marietti, Torino, 1933, naturalis philosophiae, prima pars, q. 7, a. 4, pág. 135 a). Pero decir *existentia est ipsa productio in facto esse seu ipsum poni extra causas*, es justamente adoptar completamente la posición del adversario que reduce la composición a la *relatio dependentiae*: "Ergo oportet, quod in ipsa re producta et inveniatur entitas, cui convenit existentia, et ipsa formalitas existentiae tamquam accidentales praedicatum et ipsi essentiali constitutivo extrinsecum" (*Ibidem*). Este postulado no corresponde para nada a la doctrina tomista según la cual la esencia como tal –incluso cuando es pura forma– es y permanece potencia (y no solamente "en potencia") en relación al *esse*: al contrario, en virtud de este postulado la esencia es acto, acto primero y fundamental, y la existencia su actualidad, perspectiva totalmente extraña a la composición de esencia y *esse* participado como de potencia y acto. Cfr. C. Fabro, *L'obscurcissement de l'"esse" dans l'école thomiste*, R. T., 1958, nº 3, págs. 463 ss.

[148] *Curs. Theol.*, in I-II, q. 110, tr. 14, disp. 4, dub. 3, recta notitia participationis formalis, Lyon, 1679, t. V, pág. 376, nº 38; cfr. pág. 385 a, nº 59 y pág. 389 b, nº 66.

tomista respecto del platonismo y el aristotelismo: en verdad, parece más neoplatónica que tomista.[149] Inmediatamente a continuación de la definición, se propone una división entre la participación "physica" y su opuesta, la moral, que consiste in *voluntaria substitutione unius, loco alterius*. La participación "physica", a su vez, se subdivide en participación *formal y virtual*: "(α) (*participación formal*) Tunc vero dicitur aliquid *participare formaliter perfectionem alterius*, cum ratio participata in utroque extremo *physice, et intrinsece reperitur, et de utroque formaliter praedicatur*, ut bene docet Caietan. II-II, q. 24, a. 7. Quod dupliciter contingit: (α') *uno modo cum convenientia univoca*, licet semper ratio participata inveniatur cum excellentiori modo in eo, a quo participatur, quam in participante: et hoc pacto aër illuminatus participat lucem solis, et aqua calida calorem ignis. (β') *Altero autem modo reperitur, et praedicatur cum sola convenientia analoga* licet praedicta perfectio utrique extremo formaliter, et cum proprietate conveniat: et haec ratione creatura participat plures perfectiones a Deo, utputa justitiam, misericordiam, charitatem, visionem Dei in seipso, et alia huiusmodi. (β) (*participación virtual*) *Participatio vero virtualis tunc contingit, quando participans, et id, a quo participat, non conveniunt formaliter in perfectione participata; sed alio modo longe inferiori*. Idque accidit; (α') *vel* quia id, *quod inferius habet formaliter, solum eminenter invenitur in superiori*: sicut homo participat a Deo essentiam hominis, quae in homine invenitur formaliter, et in Deo non formaliter, sed eminenter; idemque est de aliis creaturis: et metalla existentia intra terram participant a sole calorem, qui in metallis reperitur formaliter, non autem in sole. (β') *Vel accidit praedicta participatio virtualis, quia id, quod invenitur formaliter in superiori, solum virtualiter convenit inferiori*, quatenus videlicet vel habet virtutem ad producendum aliquid, quod conveniat formaliter cum superiori, sicut semen decisum ab animali est participatio virtualis illius, quia habet virtutem ad producendum animal; vel habet esse id, in quo causa virtualiter ut in termino relucet: sicut omnis creatura est virtualis participatio Dei".[150]

[149] P. C. Fabro, *La nozione metafísica di partecipazione*, ed. cit., pág. 323.

[150] *Curs. Theol.*, in I-II, q. 110, tr. 14, disp. 4, dub. 3, Lyon, 1679, t. V, pág. 376, nº 39. Un esquema que siguiera el contenido inmediato del citado texto de los Salmanticenses, podría asemejarse al siguiente:

De todo lo cual se concluye que la gracia santificante es una participación formal de la naturaleza divina en cuanto naturaleza: "Dicendum est *gratiam sanctificantem esse participationem formalem naturae divinae sub conceptu naturae*".[151] Como se puede observar, el consignado conjunto de divisiones-definiciones de la participación propuesto por los Salmanticenses sigue casi al pie de la letra, con algunos cambios de orden (primero la participación formal, etcétera), el esquema de Juan de Santo Tomás, quien a su vez sigue a Alfonso Curiel. Sin embargo, cabe destacar como *novedad* de los Padres Carmelitas de Salamanca, introducida acaso por primera vez en la cultura teológica, la *subdivisión* de la participación *formal* entre participación con conveniencia *unívoca* y participación con conveniencia *análoga*.

Este conjunto de divisiones-definiciones de la participación es con razón –en nuestra opinión– puesto en tela de juicio por no corresponder substancialmente con la doctrina del Aquinate: presenta, en efecto, varios puntos dudosos. Ante todo, Santo Tomás, como hemos dicho a propósito de Curiel, jamás divide la participación en moral y física. Por lo demás, la participación denominada física por los Padres Carmelitas de Salamanca

PARTICIPATIO (physica)

- *FORMALIS*: quod contingit si perfectio participata physice et intrinsece in utroque extremo reperitur et de utroque praedicatur formaliter.
  - α) *cum convenientia univoca*... hoc pacto aër illuminatus participat lucem solis et aqua calida calorem.
  - β) *cum convenientia analoga*... hoc ratione creatura participat plures perfectiones a Deo.
- *VIRTUALIS*: quod accidit si participans et id a quo participat non conveniunt formaliter in perfectione participata, sed modo longe inferiori.
  - α) *vel* quia id quod inferius habet formaliter, solum eminenter invenitur in superiori *sicut* homo participat a Deo essentiam hominis.
  - β) *vel* quia id quod invenitur formaliter in superiori, solum virtualiter convenit inferiori sicut semen decisus ab animali.

[151] *Cursus Theologicus*, in I-II, q. 110, tr. 14, disp. 4, dub. 3, Lyon, 1679, t. V, pág. 377 a, nº 43.

tampoco es subdividida por el Aquinate en *formal y virtual* en el sentido expresado por los Padres Carmelitas; se puede llamar, en cambio, participación *virtual* según Santo Tomás a aquella dinámica de la causalidad eficiente en cuanto es considerada causalidad *instrumental*. Por otra parte, el Angélico ilustra siempre la *participación formal unívoca* con el ejemplo *species participat genus et individuum speciem* es decir *homo participat animalitatem et Socrates humanitatem*: los ejemplos del *aire iluminado* y del *calor en el agua* son usados por Santo Tomás exclusivamente para la participación análoga trascendental.[152]

Santo Tomás, en cambio, enuncia reiteradamente –como hemos dicho– dos modos fundamentales de participación: uno llamado *predicamental-unívoco*, y otro *trascendental-análogo*.[153] El primero, ignorado por completo en el esquema de los Padres Salmanticenses, está en la referencia de las especies al género y de los individuos a la propia especie: todos los participantes tienen en sí la *misma* formalidad según todo su contenido esencial, y el participado no existe en sí, sino tan solo en los participantes. *La participación trascendental* se refiere ante todo a la fundación (derivación) de los entes en el (del) *Esse subsistens* como acto intensivo, y en segundo lugar a la ejemplaridad de las esencias creadas respecto de las Ideas divinas como formas intensivas.[154] La participación *análoga,* en concreto, es la de la creatura respecto del Creador, que es *Esse per essentiam* y en

[152] P. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. cit., pág. 324.

[153] Cfr. *supra*, § 8.

[154] En efecto, hay ante todo una derivación vertical según el principio de la ejemplaridad divina, gracias al cual toda formalidad real creada se relaciona con la respectiva idea divina de la cual difiere por el modo de ser: "Inter creaturam et Deum est *duplex similitudo*. (α) *Una creaturae ad intellectum divinum* et sic forma intellecta per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eumdem modum essendi; quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est etiam in re". Está después, y sobre todo, la derivación según la emergencia propia de la esencia divina en virtud del *esse intensivum* que abraza, trascendiéndolas, todas las perfecciones: "(β) *Alio modo* secundum quod *ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens et non unius rationis*. Et ex hoc modo similitudinis contingit quod bonum et huiusmodi praedicantur communiter de Deo et creaturis, non autem ex primo" (*De Potentia*, q. 7, a. 7 ad 6, ed. P. M. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965[10], Q. D. II, pág. 204 b). Cfr. *Ibid.*, q. 3, a. 4 ad 9, ed. cit., Q. D. II, pág. 48 a.

Quien, como *mensura existentium* (μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων)[155] confluyen y coinciden los momentos de la causalidad eficiente, final, ejemplar y formal: es decir, todos los aspectos del acto y de perfección que son variadamente dispersos y participados en las creaturas se encuentran reasumidos en forma intensiva emergente en el Creador. Ya Santo Tomás en su obra de juventud, en un texto especialmente luminoso y decisivo, subraya la doble participación señalada: "Contingit aliqua dici similia *dupliciter*. (α) *Vel ex eo quod participant unam formam*, sicut duo albi albedinem; et sic omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium, secundum Boethium. Unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur (*Es la participación predicamental*). (β) *Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet.* Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam, vel aliquid huiusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia eius" (*Es la participación trascendental*).[156]

Por consiguiente, en la división-definición de los Padres Salmanticenses se pierde de vista ante todo el aspecto fundante de toda participación:

[155] Cfr. *De Div. Nom.*, c. IV, § 4; M. G., III, 697 C.

[156] *In I Sent.*, d. 48, q. 1, a. 1, Mand. I, pág. 1080. Cfr. *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. II, pág. 398. También en un texto que representa la media edad del arco de reflexión del Santo: "Creatura non dicitur conformari Deo quasi participanti eamdem formam quam ipsa participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma cuius creatura per quamdam imitationem est participativa, sicut si ignis similaretur calori per se separato existenti" (*De Veritate*, q. 23, a. 7 ad 10, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 672, lín. 336 - 342). También en un texto muy posterior: "Sciendum est, quod aliquid participatur *dupliciter*: [α] Vno modo *quasi existens de substancia participantis*, sicut genus participatur a specie... [β Alio modo] *participatur sicut aliquid non existens de essencia rei*" (*Quodlib. II*, <Q. 2, a.1 [3]>, ed. Leon., t. XXV, 2, pág. 214, lín. 51 - 59). Así, en otro texto último: "Aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter. Uno modo, *essentialiter*: et sic huiusmodi virtutes theologicae excedunt hominis naturam. Alio modo, *participative*, sicut lignum ignitum participat naturam ignis: et sic quodammodo fit homo particeps divinae naturae, ut dictum est (in corpus). Et sic istae virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam" (*S. Th.*, I-II, q. 62, a. 1 ad 1).

la presencia intrínseca de Dios en toda realidad creada natural y/o sobrenatural. Presencia verdaderamente intrínseca por cuanto la fundación de pertenencia de toda realidad creada, natural o sobrenatural, exige el *entrañarse*[157] de Dios como primer principio ejemplar, efectivo y final: entrañarse como presencia *per essentiam* (por potencia y por presencia) en toda creatura como presencia *per illapsum*[158] en la creatura espiritual, y como presencia *per inhabitationem* en la recreación sobrenatural. Esta inmanencia de presencia de Dios en la creatura, ya como *per essentiam*, ya como *illabitur,* ya como *inhabitatio* es lo que funda la diversa, pero siempre formal, participación de toda creatura respecto del Creador. Y como la participación formal tiene por correlato la semejanza intrínseca, toda creatura tiene una semejanza intrínseca con el Creador por cuanto, a diferencia de la semejanza extrínseca, en la concepción tomista las perfecciones puras naturales o sobrenaturales y el *esse naturae* y/o el *esse gratiae* son verdaderamente inmanentes a la creatura *sicut forma inhaerens* y no solamente a Dios. La fórmula tomista no deja dudas: "(α) *Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis.* (β) *Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum*".[159]

[157] El Diccionario de la R. A. E. (19ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1970) define el verbo "entrañar" como "Introducir en lo más hondo", y en su forma pronominal como "Unirse, estrecharse íntimamente, de todo corazón, con alguno". Aquí utilizamos *entrañarse* para referirnos específicamente a la inmanencia de presencia como participación, es decir –según Santo Tomás– de presencia, causalidad y esencia del Principio en su efecto (Cfr. al respecto *S. Th.*, I, q. 8, artículos de 1-4). Fray Luis de León emplea esta palabra para aludir a la presencia de Cristo en el alma: "entonces entra en nuestra alma su mismo espíritu que, en entrando, *se entraña* en ella y produce en ella su gracia" (*Los nombres de Cristo*; en el Hijo, lib. III, B. A. C., Madrid, 1957, pág. 729).

[158] Cfr. *infra*, parte IIda, cap. I, § 8.

[159] *S. Th.*, I, q. 6, a. 4 c. Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 3; *De Verit.*, q. 1, a. 5; y *Ibidem*, q. 21, a. 4. La misma fórmula es utilizada por el Aquinate para el orden sobrenatural: "Ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est et sicut bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae; ita etiam *caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae*

Luego, en el conjunto de divisiones-definiciones propuestas por los Padres Carmelitas de Salamanca no se ve el momento aristotélico en la participación: es decir, la inmanencia de la forma en el sínolon, la cual según el diverso modo de participar de la naturaleza divina, da el diverso modo de ser y obrar de cada cosa. Por ello, tampoco son claros los diversos modos de participación o bien la jerarquía gradual de los entes con relación al *Esse per essentiam.* En este sentido, ante todo no se establece con suficiente claridad la distinción entre la creatura que es *imagen de Dios*, y la creatura que es tan solo *vestigio del Creador.* Santo Tomás, en cambio, afirma rotundamente la emergencia de la imagen por encima de las creaturas sin espíritu: la imagen, a diferencia del vestigio, se constituye como tal, en el orden óntico-existencial, por el absoluto de la libertad, trasunto operativo cierto del absoluto metafísico de ser de un modo no contingente sino necesario, "como la redondez al círculo",[160] supuesta la creación.[161] Es decir, el hombre por estar dotado del acto de ser de modo necesario *a parte post creationem* se constituye en una semejanza intrínseca con el Creador infinitamente más intensa que la del vestigio, al extremo, según Santo Tomás, de que el mismo Dios, que es *Esse* puro, es de algún modo pero con propiedad la especie de todas las formas subsistentes que participan del ser de modo necesario y no son el ser por esencia: "*Ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse*".[162] Esta particular estructura metafísica –dejada de lado en la lectura tomista de los Salmanticenses– de la imagen como *forma subsistente y libre* afín (συγγενής) con el Creador, que comporta en sí la presencia fundante de Dios como quien *solus illabitur*

caritatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos quorum doctrinis Augustinus fuit imbutus" (*S. Th.*, II-II, q. 23, a. 2 ad 1).

[160] S. *Th.*, I, q. 50, a. 5.

[161] El texto más claro en su doble momento, es: "Unde dicitur *Genes.* I, 26: 'Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram'. Hoc quidem non dixit de caelo sive de stellis, sed de homine. Non autem quantum ad corpus, sed *quantum ad animam, quae est* (α) *liberam voluntatem habens et* (β) *incorruptibilis, in quo magis assimilatur Deo quam ceterae creaturae*" (*In Symb. Apost.*, a. 1, ed. R. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1954, O. T. II, pág. 198 a, nº 886). Cfr. *S. Th.*, I-II, Prologus.

[162] *De Potentia*, q. 6, a. 6 ad 5, ed. cit., Q. D. II, pág. 176 a.

menti, es lo que da la aptitud positiva del alma para el bien de la gracia, de la que carecen las creaturas vestigios, como oportunamente señalaremos.

Finalmente, los Salmanticenses, demasiado preocupados por definir la gracia como *participación formal* de la naturaleza divina, olvidan que para Santo Tomás la participación del ser y de las perfecciones puras como el vivir, entender, querer, etcétera, también es participación formal de la naturaleza divina. En consecuencia, si se trata siempre de participación formal, no se ve con claridad, en la definición de la gracia propuesta por los Padres Carmelitas, cómo el modo de participación sobrenatural se diferencia del modo de participación natural. Para Santo Tomás, en cambio, la participación sobrenatural se distingue de la natural, ante todo, por la diversa relación intrínseca de pertenencia de cada participación según la distinta inmanencia de presencia de Dios en su obra *ad extra*: Dios como *Esse per essentiam* en la participación natural tiene una inmanencia de presencia *per essentiam* en toda creatura y *per illapsum* en la creatura espiritual; Dios como *esse per essentiam* uno y trino en la participación sobrenatural de la gracia tiene una inmanencia de presencia *per inhabitationem*.[163] Pero, además y como consecuencia de la diversa inmanencia de presencia, la participación de la naturaleza divina sobrenatural se diferencia de la natural por su carácter de divino en cuanto tal: mientras en el supremo participar natural que es la *similitudo imaginis*, se trata ciertamente de una participación formal en el ser, vida, conocer y querer de Dios aunque no de carácter distintivamente divino, en la *similitudo gratiae* se trata por el contrario de una participación especificada por lo divino en cuanto tal. Santo Tomás realiza el tránsito del orden natural al sobrenatural al transferir al orden de la gracia la profunda pero ambigua temática dionisiana de la deificación (θέωσις). El Aquinate, al comentar el texto de Dionisio

[163] "Est enim unus *communis* modus quo Deus est in omnibus rebus *per essentiam, potentiam et praesentiam*, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus *specialis*, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione *attingit ad ipsum Deum*, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam *habitare in ea sicut in templo suo*" (*S. Th.*, I, q. 43, a. 3 c.). Cfr. *Ibidem*, I, q. 8, a. 3 c.; *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2.

αὐτὴν τὴν τῶν δικαίων δωρετῖται θἐωσιν,[164] afirma: "Ulterius autem effectum divinae virtutis ostendit in his quae pertinent *ad gratiam*; et dicit quod divina virtus dat *ipsam deificationem*, idest *participationem Deitatis*, quae est per gratiam; et ne aliquis credat quod hanc *participationem* aliquis sua virtute possit acquirere, subdit quod Deus praebet *virtutem ad hoc* ut aliqua praedicto modo *deificentur*".[165]

La emergencia de la *recreación* respecto de la suprema creación natural, está dada por la participación de un *esse et operari deiforme* (θεωμόρφοι), o bien porque la creatura llega a ser *dios por participación*: todo lo cual representa un *salto cualitativo* como nueva intervención que es nueva presencia del Creador en la creatura. Dios en cuanto *Esse per essentiam* es el fundamento de pertenencia de la creación del *esse naturae* y de la recreación del *esse gratiae*: pero mientras llamamos *esse naturae* al don de Dios por el cual los entes son, denominamos *esse gratiae* a un don de Dios por el cual algunos devienen *dioses por participación*: "Bonitas et Deitas omnibus supereminens, est causa ipsius per se deitatis et bonitatis, nominantes *per se bonitatem* quoddam *donum ex Deo proveniens per quod entia sunt bona, et per se deitatem quoddam Dei donum, per quod aliqui fiunt participative dii*".[166]

Así los Salmanticenses, como antes Juan de Santo Tomás con su distinción entre la participación objetivo-expresiva y subjetivo-entitativa, proponen también una fórmula de transacción entre las posiciones antitéticas de la escuela tomista en el tema de la participación sobrenatural, representadas tradicionalmente por Vicente y Curiel. Los Padres Carmelitas de Salamanca enseñan que la gracia es participación *formal* de la naturaleza divina, como ser por esencia, infinita, etcétera, *no por participación de conveniencia formal* con esos predicados, sino *por participación de imitación formal analógica.*[167] Con la antedicha fórmula nuestros teólogos carmelitas por una parte

[164] *De Divinis Nominibus*, c. VIII, § 5; M. G., III, 904 C. Cfr. texto griego, *infra*, pág. 164.

[165] *In De Div. Nom.*, c. VIII, lect. 2, ed. cit., pág. 286 b, nº 761.

[166] *In De Div. Nom.*, c. XI, lect. 4, ed. cit., pág. 347 b, nº 938.

[167] *Cursus Theologicus*, in I-II, q. 110, tr. 14, disp. 4, dub. 4, parag. 1-2, Lyon, 1679, t. V, págs. 385 ss., nos 60-63: utrum gratia sanctificans participatio formalis naturae divinae, ut est ens per essentiam infinitum, independens, irreceptum, etc.?

asumirían la crítica que hace Curiel sosteniendo contra Vicente la imposibilidad de una participación formal de la naturaleza divina en cuanto ser por esencia, infinito, independiente, y con participación de conveniencia formal en esos predicados; o bien la imposibilidad de que las razones de ente por esencia, infinito, etc. sean predicadas (participadas) con el mismo modo de perfección respecto de la gracia santificante que respecto de la naturaleza divina.[168] Por la otra, los Salmaticenses también seguirían a Vicente en la exigencia de una auténtica participación formal de la naturaleza divina, al sostener que la gracia santificante es, sí, una participación formal de la naturaleza divina en cuanto ente por esencia, infinito, independiente, etcétera, pero por *participación de imitación formal analógica*.[169] Sin embargo, la fórmula de transacción que proponen los Salmanticenses, que ciertamente no se encuentra en el texto de Santo Tomás, recae no tanto en el vaciamiento intelectualista de Curiel, como más bien sucede con la fórmula de Juan de Santo Tomás, sino en la clara no-distinción de Juan Vicente entre el plano de la creación natural y el plano de la recreación sobrenatural.

En efecto, para los Salmanticenses la *participación de imitación formal analógica*: "consistit in eo, quod exemplatum respiciendo totum exemplar exprimat ipsum, non quidem adaequate, et cum convenientia in modis, sed inadaequate, et cum convenientia in aliqua particulari ratione, propria tamen exemplaris".[170] Ahora bien, en base a la anotada definición

[168] Curiel es citado explícitamente por los Salmanticenses: "Dicendum est primo gratiam sanctificantem non participare formaliter naturam divinam, ut est ens per essentiam, infinitum, independens, irreceptum, et cum participatione convenientiae formalis in his praedicatis, sive eo perfectionis modo ut rationes entis per essentiam infiniti, et similes, quae praedicantur formaliter de natura divina, praedicentur etiam formaliter de gratia sanctificante. Hanc conclusionem latissime probat *Curiel*" (*Ibidem*, parag. 1, pág. 386 a, nº 60).

[169] "Dicendum est secundo gratiam sanctificantem participare formaliter naturam divinam ut est ens per essentiam, infinitum, independens, et cum *participatione imitationis formalis analogicae*" (*Ibidem*, parag. 2, pág. 387 b y 388 a, nº 63). Los Salmanticenses, por lo demás, se remiten también explícitamente a Juan Vicente: "Conclusionem ergo sic intellectam, licet non adeo explicatam docent communiter Thomistae. Caiet. *Ientaculo* 2, q. 2, Vincentius, *Relectione de gratia Christi*, pág. 14, cum etc." (*Ibidem*, parag. 2, pág. 388 a, nº 63).

[170] *Cursus Theologicus*, in I-II, q. 110, tr. 14, dub. 4, parag. 2, Lyon, 1679, t. V, pág. 388, nº 63.

se puede decir que según Santo Tomás toda la obra *ad extra* de la Trinidad sería por participación de imitación formal analógica de su propia naturaleza o bien *esse per essentiam.* Más, para el Angélico la *ratio propria creationis* es la comunicación del *esse ut actus essendi* participado como derivación trascendental inmediata del *Esse per essentiam.* Por ello, Santo Tomás puede afirmar con suma audacia que toda creatura, por cuanto participa del *esse*, tiene con Dios una conveniencia de imagen: "Convenientia esse potest creaturae ad Deum, quia Deus dicitur ens hoc modo *quod est ipsum suum esse*; *creatura vero non est ipsum suum esse*, sed dicitur ens, *quasi esse participans*; *et hoc sufficit ad rationem imaginis*".[171] Más aún, según el Aquinate toda cosa creada no solo es imagen de Dios por ser creada *ex nihilo* con *esse* participado inmanente a sí misma, sino que también es una semejanza participada del ser divino que es acto puro, dado que tiene una forma que le da actualidad participada: cada cosa, en cuanto tiene forma, es acto: "Omnis forma est *quaedam participatio similitudinis divini esse*, quod est actus purus: unumquodque enim in tantum est actu in quantum habet formam".[172]

Así para Santo Tomás hay ante todo una participación trascendental natural –y no solo sobrenatural como pretenden los Salmanticenses– que podríamos denominar, con la fórmula de los Carmelitas de Salamanca, de *imitación formal analógica* según el principio de ejemplarismo divino, gracias al cual toda formalidad real creada se relaciona con la respectiva idea divina de la que difiere por el modo de ser. Es decir, esta participación trascendental se refiere a la ejemplaridad de las Ideas divinas como formas intensivas respecto de las esencias creadas: "Inter creaturam et Deum est duplex similitudo. Una creaturae ad intellectum divinum: et sic forma intellecta per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eumdem

[171] *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. II, pág. 398. Asimismo: "*Res omnes creatae sunt quaedam imagines primi agentis*, scilicet Dei: agens enim agit sibi simile" (*Cg.*, III, 19, Praeteria, ed. P. Marc, Marietti, Taurini, 1961, t. III, pág. 22, nº 2007).

[172] *In I Physic.*, lect. 15, ed. Pirotta, Napoli, 1953, pág. 68 a, nº 270. Asimismo: "Cum enim forma sit secundum quam res habet esse; res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex: *necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus*" (*Cg.*, III, 97, ed. cit., t. III, pág. 146 b, nº 2725).

modum essendi; quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est etiam in re". Pero después, y sobre todo, hay una participación trascendental según la emergencia propia de la esencia divina –desconocida absolutamente por los Salmanticenses tanto en el orden natural cuanto en el sobrenatural– en virtud del *esse intensivum* que abraza, trascendiéndolas, todas las perfecciones: "Alio modo secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens, et non unius rationis. Et ex hoc modo similitudinis contingit quod bonum et huiusmodi praedicantur communiter de Deo et creaturis, non autem ex primo".[173] Por ello para Santo Tomás la diferencia entre la creación y la recreación no reside, como en la naturalista concepción de los Salmantinos, en que la recreación sea una participación de *imitación formal analógica*, ya que el antedicho modo de participar es común a toda la obra *ad extra*, pues al menos las esencias creadas tienen su *paradigma* en las ideas divinas como formas intensivas.

La diferencia, en cambio –como se ha dicho al criticar la similar concepción de Vicente–, según el Angélico está dada por algo mucho más medular que es la *ratio propria creationis et recreationis*: mientras por la creación *in esse naturae* los seres son puestos como participación del ser por esencia con el intervalo metafísico de la nada, en la recreación *in esse gratiae* el hombre en cuanto imagen de Dios, o sea *capax Dei*, con el intervalo de su propia nada sobrenatural, es constituido en un *esse et operari deiforme* (θεωμόρφοι), o bien en *dios por participación.* En efecto, Santo Tomás muestra magistralmente la *ratio propria* de la creación y recreación: "*Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae.* (α) *Prima creatio* facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo *in esse naturae*, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. *Thren.* IlI, 4: 'Vetustam fecit pellem meam',

[173] *De Pot.*, q. 7, a. 7 ad 6, ed. P. M. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965[10], Q. D. II, pág. 204 b. Un poco antes el Aquinate indica los dos miembros de la semejanza vertical fundados en la participación "formal" trascendental: "Quamvis inter Deum et creaturam non possit esse similitudo generis vel speciei, potest tamen esse similitudo quaedam analogiae, sicut inter potentiam et actum, et substantiam et accidens. Et hoc dicitur (α) *uno modo* in quantum res creatae imitantur suo modo ideam divinae mentis, sicut artificiata formam quae est in mente artificis. (β) *Alio modo* secundum quod res creatae ipsi naturae divinae quodammodo similantur, prout a primo ente alia sunt entia, et a bono bona, et sic de aliis" (*Ibidem*, q. 3, a. 4 ad 9, ed. cit., Q. D. II, pág. 48 a).

etc. (β) *Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt. I Cor.* XIII, v. 2: 'Si noverim mysteria omnia etc., caritatem autem non habeam', etc. *Iob* XVIII, v. 15: 'Habitent in tabernaculo illius socii eius, qui non est, id est peccati'. Augustinus dicit: *'Peccatum enim nihil est, et nihili fiunt homines cum peccant'.* Et sic patet, *quod infusio gratiae est quaedam creatio*".[174] Luego, si la *ratio propria creationis* es la producción del *esse naturae*, la *ratio propria recreationis* es la comunicación del *esse gratiae* cuya significación teológico-metafísica está dada por la deformidad que agrega a la creatura espiritual.[175] Pero los Salmanticenses, al partir de la problemática de la escuela cerrada a la doctrina tomista más original del *esse ut actus*, no podían sino caer en el mismo error de Juan Vicente.[176]

[174] *In Ep. II ad Cor.*, c. V, v. 17, lect. 4, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. I, pág. 483, nº 192. Asimismo: "Creatur aliquid ad esse naturae, quando ex nihilo producitur ad esse: Gen. I: 'In principio creavit Deus', etc. Item quando ad *esse gratiae* producitur: I Cor. XIII: 'Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia etc. nihil sum' in *esse gratiae*. Sed quando Deus operatur operatione gratiae in habente gratiam, dicitur magnificare eum. Quando vero de peccatore facit justum, tunc dicitur *proprie creare*: Eph. II: 'Ipsius creatura sumus creati in Christo Jesu in operibus bonis'. Iac. 1: 'Ut sitis initium aliquod creaturae Dei', scilicet spiritualis ejus" (*In Psalmos David.*, Ps. L, Parma 1863, t. XIV, pág: 348): También: "Creati namque et producti sumus in esse naturae per Adam; sed illa quidem creatura vetusta iam erat, et inveterata, et ideo Dominus producens nos, et constituens *in esse gratiae, fecit quamdam novam creaturam*" (*In Ep. ad Gal.*, c. VI, v. 15, lect. 4, ed. cit., t. I, pág. 648 a, nº 374). Aún: "Est enim creare, aliquid ex nihilo facere, unde quando aliquis iustificatur sine meritis praecedentibus, dici potest creatus, quasi ex nihilo factus" (*In Ep. ad Eph.*, c. II, v. 10, lect. 3,. ed. cit., t. II, pág. 26, nº 99). Así aún: "*Gratia dicitur creari*, ex eo quod homines secundum ipsam *creantur*, idest *in novo esse constituuntur ex nihilo idest non ex meritis*; secundum illud *ad Ephes*. II, 9: 'Creati in Christo Iesu in operibus bonis'" (*S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 3).

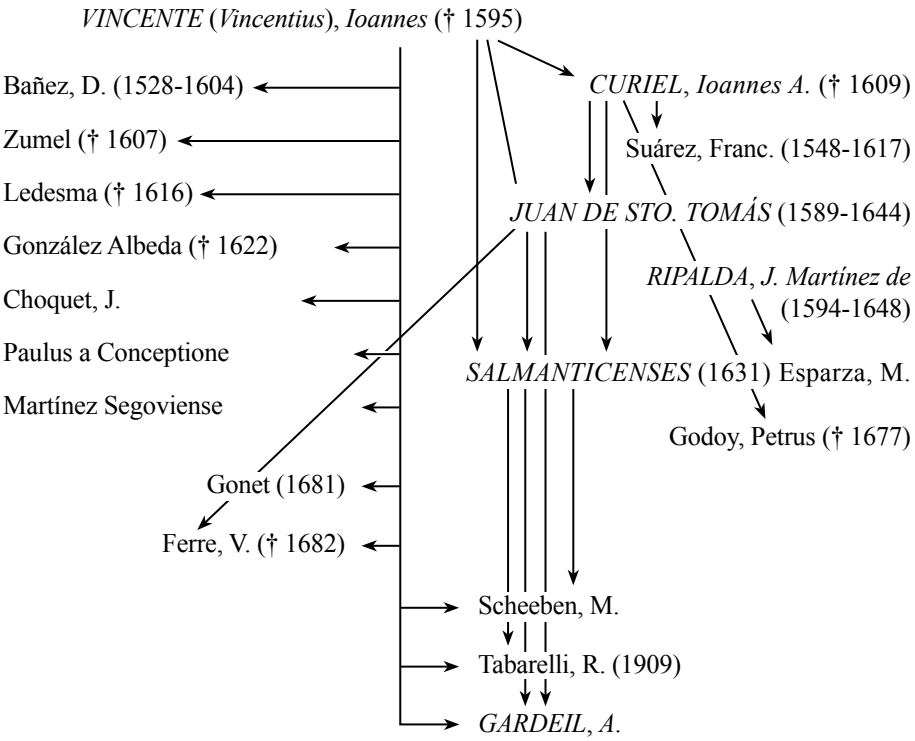
[175] En este sentido nos parece justa la afirmación: "La gracia santificante no es solamente una participación de la naturaleza divina *en tanto que ser, o en tanto que naturaleza, o en cuanto intelectual, sino en cuanto divina, formaliter et reduplicative ut divina*. Es una participación de la deidad en sí misma". Sin embargo traducir las fórmulas de la gracia, participación de la naturaleza divina en cuanto infinita, acto puro, imparticipada, participacion de la intelectulidad divina, etc. por la anterior consignada es abusar de los teólogos que las sostienen, aunque curiosamente el autor no lo advierta (T. Urdánoz, *Juan de Sto. Tomás y la trascendencia sobrenatural...*, C. T., 69, 1945).

[176] Cfr. Marcelo Sánchez Sorondo, *La noción de participación en Juan Vicente y sus problemas*, "Salmanticensis", v. XXIV, fas. 2, 1977, pág. 335 ss.

§ 12. *La gracia como participación* formal-virtual *de la naturaleza divina en A. Gardeil*

Un esfuerzo importante realizado en la primera mitad del novecientos[177] es el del P. Gardeil, según quien hay cuatro géneros de participación. En efecto, dice el P. Gardeil: "1. Il y a d'abord le mode tout à la fois *formel*

[177] Hay una larga cadena de autores intermedios al menos en lo que hace a nuestro argumento, importantes, comentadores de Santo Tomás, cuyas obras tienen por origen y epicentro la problematlca de la gracia tal como es planteada por la escuela salmantina; siguen ya a Vicente, ya a Curiel, ya a Juan de Santo Tomás, ya a los Salmanticenses, sin presentar, sin embargo, un aporte decisivamente original. Las intrincadas dependencias-fuentes, tal vez, puedan ser representadas en el siguiente esquema genético:



Véase por ejemplo, la dependencia a propósito de la definición de la gracia: "Prima conclusio: gratia per se primo est *formalis quaedam expressio et participatio divinae naturae* secundum id quod excellentius est in ipsa natura Dei. Secunda conclusio: haec formalis similitudo in eo consistit quod est *similitudo esse divini*, quod non radicaliter,

et virtuel qui consisterait à participer de la forme ou nature d'un autre être en possédant une forme ou nature, capable soit de reproduire, soit de contenir en soi la forme même ou la nature possédée par cet autre être. Ainsi la

sed per formalem inclusionem reliquas Dei formaliter complectitur" (Domingo Bañez, *De Gratia*, manuscrito 650 de la Biblioteca de la Univ. de Salamanca, 1600). Francisco Zumel, cuyos *Comentarios a la I-II* se remontan al año 1594, define siguiendo a Vicente lo sobrenatural creado por una participación, según el ser entitativo, *de Dios como es en sí mismo* (*In I-II*, q. 110, a. 4, disp. 5, Salamanca, 1594, t. II, pág. 255 b). Pedro de Ledesma, coetáneo de Juan Vicente, dice inspirado en este que "gratia est participatio totius esse et plenitudinis divinae" (*De divina perfectione*, q. 4, a. 6, concl. 1ra, Nápoles, 1639, pág. 172 b A). Asimismo, Greg. Martínez Segoviensis, en la misma línea de pensamiento, escribe: "Gratia est formalis et inmediata participatio omnium proprietatum secundi generis quae se habent ut modus naturae, ut quod sit ipsum esse per essentiam, infinitum, aeternum, etc." (*In I-II*, q. 110, a. 2, dub. 4, Valladolid, 1637, t. III, pág. 501, nº 2). Así, J. González de Albeda: "gratia... facit hominem *consortem divinae naturae et ordinat illum ad hanc deiformitatem et similitudinem naturae ut est in se*" (*In I*, q. 12, a. 4, disp. 26, Nápoles, 1637, t. I, pág. 228 b). Para Jacinto Choquet, la gracia es participación physica "totius naturae divinae quatenus *in se omnem essendi et perfectionum plenitudinem continet*" (*De origine gratiae*, lib. I, disp. IX, cap. 2, concl. 5ª, Douai, 1628, pág. 117 a). También Paulus a Conceptione, afirma: "Nam gratia sanctificans est *participatio formalis naturae divinae prout est in se*..., sed natura divina prout est in se, hoc est, prout est supernaturalis, est infinita, actus purus et ens per essentiam: ergo participat formaliter naturam divinam sub praedictis modis" (*Tractatus theologici iuxta miram D. Thomae et Cursus Salmanticensis doctrinam*, tract. XIII [de Gratia], disp. II, dub. 2, § 2, Madrid, 1724, t. III, pág. 240 b, nº 25). Por lo demás, J. B. Gonet sostiene análoga sentencia: "Gratia sanctificans est *participatio physica divinae naturae*, etiam formaliter et reduplicative ut infinita est et actus purus habetque totam essendi plenitudinem" (*Clypeus theologiae thomisticae*, tract. VIII, disp. II, a. 4, parag. 1, Amberes, 1744, t. IV, pág. 61).

Por otra parte, otro tanto de *dependencia* se nota a propósito de la definición-división de la participación. Véase por ejemplo la coincidencia de la de Ferre tanto con Curiel como con Juan de Santo Tomás y con los Salmantinos: "Si gratia habitualis non est sola participatio moralis naturae Dei, erit physica naturae Dei participatio: sicque illi conveniet esse Dei naturam ex ipsa rei natura, omni pacto, vel actu voluntatis secluso. Est autem duplex physica participatio alicuius, alia virtualis, alia formalis; Virtualis dicitur, vel quia est participatio alicuius virtutis ad producendum, vel continendum id, quod in se habet participationem formalem: sicut speciem impressam... et semen...: vel etiam dicitur virtualis participatio, quia solum participat id, quod est virtualiter et eminenter in suo principio, non quod formaliter, sicut intra terram participatur calor solis... Formalis autem participatio est illa, quae participat id, quod formaliter est in alio, sicut aër participat lucem a sole, quae in illo formaliter est" (V. Ferre, *In I-II*, q. 110, parag. 6, Salamanca, 1960, t. III, pág. 215 b, nº 510).

semence est capable de reproduire la forme spécifique de son générateur. Ainsi la *species impressa*, représentation intelligible de l'objet, contient formellement, encore que virtuellement, cet objet. Dans ces deux cas, il y a participation formelle d'un être, mais cette participation est virtuelle, puisque l'essence du participant est ordonnée a produire ou a contenir la forme ou nature de l'être auquel il participe.

2. A l'extrême opposé, nous rencontrons une participation qui n'a rien de formel et qui est parfois nommée virtuelle dans un sens tout différent du précédent. Un effet quelconque participe de la vertu agissante de sa cause. C'est une participation, car il est clair qu'une cause ne donne, par sa vertu agissante, que ce qu'elle possède. Mais, la forme de l'effet n'existe dans la cause que d'une manière éminente. Il n'y a pas participation à la forme ou nature de la cause, il n'y a pas participation formelle. C'est ainsi que les formes spécifiques de toutes les créatures, participent de Dieu. Elles sont des effets, d'ailleurs quelconques, de sa toute-puissance, de sa vertu agissante.[178]

3. Entre ces deux extrêmes, nous rencontrons la participation formelle analogique proprement dite, telle qu'elle se rencontre dans les perfections absolues des créatures, être, vérité, bonté, intelligence, volonté..., etc. Ces perfections des créatures n'impliquent de soi aucune imperfection, et, partant, se transposent formellement en Dieu, dont elles constituent les attributs: elles ont seulement en Dieu un mode d'infinité qui ne se trouve pas dans la créature. Il y a convenance formelle entre ces réalités et l'être divin, appartenance formelle, bien qu'analogique, de leur nature à la nature divine. Ce sont, dans la créature, des effets propres de Dieu, qui imitent sa nature dans ce qu'elle a de propre, des effets *per se, quarto modo*.[179] Sans doute ces effets résultent d'une intervention de la vertu agissante de Dieu, comme dans le second cas, mais il n'y a plus équivocité pure entre eux et la nature divine. Les perfections absolues des créatures ne sont pas des effets quelconques de la vertu qui les cause, mais comme des projections de l'être divin dans le plan des créatures et des diminutifs de ce que sont,

[178] El P. Gardeil cita a este respecto a Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, in I-II, q. 110, disp. 22, a. 1, nº 5.

[179] Santo Tomás, *In I Post. Analyt.*, c. X, lect. 10, § *Ponit quartum modum.*

dans leur éminente nature, les attributs de Dieu. Ce sont, en soi, des réalités analogiques à Dieu et à l'être créé, distribuant proportionnellement leur forme dans ces deux plans de l'être.

4. Ne pourrait-on pas, enfin, fondre la participation *formelle virtuelle*, nommée en premier lieu, avec la participation formelle *per se, quarto modo*, des perfections absolues? La participation serait premièrement celle des perfections absolues, mais on y joindrait le pouvoir de reproduire ou de contenir la forme du participé, avec ce correctif que cette vertu, quand il s'agit de Dieu, ne pourrait tendre vers Lui que d'une manière inadéquate. Pour l'instant, nous ne proposons ce quatrième mode que comme une suggestion".[180]

El conjunto de los consignados modos de participación según el P. A. Gardeil, podría ser reducido al siguiente esquema:

MODOS DE PARTICIPAR

α) *Participación formal-virtual*: se tiene cuando un ser posee una naturaleza capaz de producir y de contener en sí la forma o la naturaleza poseída por otro ser: la primera naturaleza es una participación formal virtual de la segunda. Ej., la semilla que es capaz de reproducir la planta, que la ha generado; la especie impresa.

β) *Participación virtual*: se da entre algún efecto y su causa. Es una participación, porque es claro que una causa en su obrar, no da sino aquello que posee. Pero, la forma del efecto no está en la causa sino de un modo eminente. No hay participación de la forma o naturaleza de la causa: no hay participación formal. En tal modo todas las naturalezas creadas participan de Dios.

γ) *Participación formal analógica*: es propia de las perfecciones absolutas: ser, verdad, bondad, inteligencia, voluntad. En su concepto no indican ninguna imperfección, y por tanto, se aplican a Dios de un modo formal según una infinitud que no tienen en las creaturas.

δ) *Participación formal analógica virtual o dinámic*a: es una fusión de la participación formal virtual y de la participación formal analógica. Esta conviene a la gracia.

[180] A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927, t. I, págs. 372-374: les modes de la participation.

En el cuadro de la definición-división de la participación que traza el P. A. Gardeil, ante todo cabe señalar, como elemento positivo de recuperación del tomismo, la abstención de establecer una división básica de la participación en física y moral como la que hace desde Vicente en adelante la escuela tomista con epicentro en Salamanca. Sin embargo, nuestro autor permanece substancialmente ligado a la problemática de la escuela al ignorar también la última resolución tomista que es la participación intrínseca constitutiva de todo ente y esencia al *esse ut actus* que les es inmanente. En consecuencia, también como la escuela, el P. Gardeil distingue una participación formal y otra virtual que ciertamente no se encuentra ni en los textos ni en el contexto del pensamiento de Santo Tomás. Por ello, vale para el P. Gardeil la crítica sobre el olvido del *esse ut actus* y la consecuente distinción entre participación formal y virtual –más agustiniana que tomista–, realizada al estudiar los anteriores exponentes de la escuela.

Pero, en el señalado proceso genético de la descripción-división de la participación realizado por la escuela tomista, el P. Gardeil introduce una fórmula propia, la del modo de la participación *formal-virtual*. La fórmula que ha sido criticada por "confusa e soggetta ad equivoci",[181] a nuestro juicio ciertamente confunde el momento de la causalidad con el de la participación en la metafísica del ser tomista, y así define la participación por la causalidad. Cuando nuestro autor define la participación formal-virtual como "participer de la forme ou nature d'un autre être en possédant une forme ou nature, capable soit de reproduire, soit de contenir en soi la forme même ou la nature possédée par cet autre être. Ainsi la semence est capable de reproduire la forme spécifique de son générateur",[182] afirma sin duda la causalidad como lo específico de la participación. Más aún, la enérgica definición del P. Gardeil con el ejemplo de la semilla, sustituye el momento de la participación por el de la causalidad.[183]

[181] A. Piolanti, *La grazia, come partecipazione della Natura Divina*, "Euntes Docete", a. 10, fasc. 1, Roma, 1957, pág. 39.

[182] A. Gardeil, *La structure de l'âme...*, Paris, 1927, t. I, pág. 372.

[183] El P. Gardeil muestra también la antedicha tendencia al comparar el tomismo con el augustinismo: "L'augustinisme et le thomisme diffèrent, au point de vue de l'explication de l'Univers créé, en ceci que S. Augustin, après Platon, attribue la production des choses à leur *participation* aux idées divines, tandis que S. Thomas, s'inspirant

La originalidad de la posición tomista, en cambio, no consiste en una negación de la participación en favor de la causalidad, sino en la novedad de los principios por los cuales el Aquinate ha podido salvar la una y la otra en una síntesis superior, y ha salvado una precisamente porque ha podido dar a la otra toda la expansión que le convenía. En este sentido se puede decir que la *causalidad* y la *participación* en el tomismo no se desarrollan en sentido divergente, sino más bien convergente, al punto de que el concepto, y el modo, más puro de causar se da como un (puro) participar (noción tomista de la creación). Más aún, y esto es lo que el P. Gardeil pasa por alto, en la fundación trascendental del ente la relación intrínseca de *participación* es fundante respecto de la extrínseca de *causalidad.* Por ello, Santo Tomás, contrariamente al P. Gardeil, no pone la dependencia causal en la determinación trascendental del ser: le pertenece necesariamente pero no como constitutivo –de otra manera la creación sería necesaria– sino como consecuencia y como propiedad metafísica. El Aquinate es explícito en este punto y lo presenta como conclusión en el pasaje acerca de la dialéctica de lo uno y lo múltiple en Platón y Aristóteles. En efecto: "*Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens sequitur quod sit causatum ab alio.* Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile. Sed quia *esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum*".[184]

Y así como para el Angélico es la participación la que funda la causalidad en el orden trascendental, también es la participación la que funda la causalidad en el orden predicamental. Es decir, el "pendant" predicamental de la dialéctica *participación-causalidad* trascendental, se puede formular según el siguiente principio: tal como la creatura es un ente por participación, así –y en la misma medida– es un agente por participación.

d'Aristote et poussant sa doctrine de la causalité jusqu'à ses dernières conséquences logiques, l'attribue immédiatement à la *causalité* divine efficiente" (*S. Thomas et l'illuminisme augustinien*, Appendice II, al t. II, de *La structure de l'âme*..., Paris, 1927, pág. 319).

[184] *S. Th.*, I, q. 44, a. 1 ad 1. Asimismo: "Unicuique autem competit habere causam agentem secundum quod habet *esse*" (*Ibidem*, ad 3).

En efecto, afirma Santo Tomás aplicando el principio aristotélico *omne agens agit sibi simile*:[185] "Aliquod perfectum, *participans aliquam naturam, facit sibi simile, non* quidem *producendo absolute illam naturam*, sed *applicando eam ad aliquid.* Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esse causa sui ipsius; *sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato*; et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque *ens creatum participat*, ut ita dixerim, *naturam essendi*: quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est.[186] *Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat in hoc.* Et sic oportet quod id per quod aliquid est hoc, praeintelligatur actioni qua facit sibi simile".[187] Advertimos pues, en el texto tomista consignado, el doble momento de la metafísica del *esse*: el de la participación y el de la causalidad. Y además la fundamentación de la causalidad en la participación, puesto que el operar sigue al ser: "Primus effectus formae est esse. Nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio. Nam omne agens agit per suam formam".[188] Por ello, definir la participación por la causalidad como propone el P. Gardeil, es distorsionar tanto la metafísica tomista como si se redujera el ser al mero operar.

Por consiguiente, la aplicación que el P. Gardeil hace al orden sobrenatural de este tipo original de participación *formal-virtual*, transformándolo en el que denomina cuarto modo de participación, el *formal-analógico* y *virtual-dinámico*, adolece del defecto señalado en el orden natural, es decir, de definir la participación sobrenatural por la causalidad sobrenatural. En efecto, cuando el P. Gardeil describe la gracia santificante como "Participer Dieu à la manière des perfections formelles analogiques, mais en accentuant ce caractère formel par un pouvoir, *virtus* de tendre efficace-

[185] Aristóteles, *Metaph.*, VII [Z], 8, 1033 b 29-34. Cfr. *De Anima*, II [B], 4, 415 a 26-b 2; *De Generat. et Corrupt.*, I [A], 7, 324 a 9-12.

[186] *S. Th.*, I, q. 7, a. 1 ad 3.

[187] *S. Th.*, I, q. 45, a. 5 ad 1. La fórmula es negativa pero el significado es claramente positivo: el agente creado puede causar el *esse* y la *natura* en la concreción del acto singular en cuanto *omne agens agit sibi simile.*

[188] *S. Th.*, I, q. 42, a. 1 ad 1.

ment vers l'essence divine, pour la saisir, comme un objet spécificateur",[189] no hace sino definir la gracia por su aspecto tendencial dinámico, oscureciendo su aspecto entitativo. Por ello, el P. Gardeil hace suya la criticada tesis de Curiel y Juan de Santo Tomás que despoja totalmente a la gracia de su aspecto óntico fundante como participación de un *esse deificans* (θέωσις), para tan solo destacar su orden tendencial dinámico como mera participación de la intelectualidad divina. Luego, y como consecuencia de este vaciamiento óntico, el P. Gardeil, a los efectos de explicar la gracia como participación *formal dinámica* de la divinidad acepta como los teólogos nombrados –¡y también Suárez!– la tesis que pone el constitutivo de la esencia divina no en el *esse* sino en el *intelligere.*

"Pour ma part –dice nuestro autor– j'inclinerais volontiers, en raison de la valeur des arguments qui l'appuient, comme aussi de la facilité relative de la synthèse de 1'Être divin et de l'être créé qu'elle suggère, pour l'opinion qui, selon notre manière de considérer les choses, fait de l'aséité le constitutif formel de la nature divine.[190] Mais, dans la question qui nous occupe, je suis retenu dans mon adhésion par la difficulté qu'il y a à concevoir une participation formelle de l'aséité divine par la créature. L'être même, subsistant, ne se participe pas. Par contre, on a vu, article II, que la participation objective de la Déité n'était réalisable que si, du coté du sujet spécifié par un tel objet, il y avait participation de l'intelligence divine, et cette participation de l'intelligence divine a paru rentrer dans les possibilités de la puissance obédientielle de l'âme humaine. Si donc on pouvait regarder l'intelligence divine comme constituant la nature propre de Dieu, comme le font de nombreux théologiens, la définition de la grâce sanctifiante serait expliquée. Et comme toute nature répond de l'efficacité de sa tendance dynamique vers son objet, comme l'intelligence divine regarde directement la Déité, la conclusion qui figure en tête du présent article serait acquise. Il serait expliqué définitivement pourquoi la grâce, dans son être dynamique, est ordonnée à la saisie de Dieu tel qu'Il est en soi".[191]

[189] *La structure de l'âme...*, Paris, 1927, t. I, pág. 377.
[190] Cfr. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, II^da Partie, c. I^o, Paris, 1914, págs. 356 ss, n^o 44.
[191] *La structure de l'âme...*, Paris, 1927, t. I, págs. 388 y 389.

Así el P. Gardeil con su original fórmula de participación *formal dinámica* no hace sino dar una nueva versión del vaciamiento intelectualista del metafísico *esse* deiforme de la gracia ya emprendido por Curiel y por Juan de Santo Tomás: nuestro autor, por reducir la participación a la causalidad, o bien el ser a su aspecto operativo, queda encerrado en la problemática de la escuela que ignora la participación del hombre en cuanto imagen de Dios del *esse divinum* que le es inmanente por la recreación sobrenatural.

§ 13. *La gracia como* participación virtual *del ser divino en A. Piolanti*

Mons. Piolanti presenta una nueva interpretación de la gracia como participación de la naturaleza divina. Propone así una definición-división de la participación según el siguiente criterio:

α) [*Participación formal*]: "Partecipare per sé significa solo avere un atto in modo limitato: ma poiché un atto limitato non può essere originario, consegue chiaramente che lo si è ricevuto da un altro. Questo modo di partecipare avviene per composizione di potenza ed atto: in essa l'atto resta essenzialmente identico a quello da cui lo si riceve, e la limitazione è dalla potenza. Possiamo chiamarla *partecipazione formale*".

β) [*Participación virtual*]: "C'è un altro modo di partecipare: quello per semplice imitazione. In questa partecipazione l'atto è moltiplicato specificamente, non essendoci una potenza che lo riceva. Esso è dunque imitato in un modo inferiore alla sua perfezione: soltanto alcune delle perfezioni che lo costituiscono sono riprodotte, e in un modo inferiore a quello in cui si trovano nell'atto. Questa maniera di partecipare per cui l'atto non è riprodotto formalmente, ma soltanto in alcune sue virtualità, possiamo chiamarla *partecipazione virtuale*". Asimismo aclara Mons. Piolanti: "Perché si abbia partecipazione formale si richiede dunque che l'atto sia riprodotto restando formalmente identico; e ciò avviene solo se l'atto è ricevuto in una potenza distinta da esso, ed è limitato solo nella potenza e dalla potenza. Perché si abbia partecipazione virtuale si richiede che l'atto sia imitato in modo *deficiente*; che la limitazione dipenda dalla stessa imitazione; e il numero dei partecipanti sia determinato dai gradi di imperfezione della imitazione. Per chi vuole restare fedele alla metafisica dell'atto non è possibile ammettere altro modo di partecipazione reale".[192]

[192] A. Piolanti, *La Grazia, come partecipazione della Natura Divina*, "Euntes

Ahora bien, según A. Piolanti "ritenere che la natura divina possa essere ricevuta dal giusto come un atto formalmente identico all'atto che la costituisce, è del tutto inammissibile".[193] Por lo tanto, la gracia no puede ser sino una imitación imperfecta del Ser infinito y luego, como toda realidad creada, una participación virtual: "la grazia non può essere perciò che un'imitazione imperfetta dell'Essere infinito e pertanto, come ogni realtà creata, *una partecipazione virtuale*".[194] Un esquema que recogiera los diversos elementos de la noción de participación propuesta por Mons. Piolanti, sería aproximadamente como el siguiente:

PARTICIPACIÓN REAL

1) *FORMAL*: la del *esse* en cuanto actúa y realiza cada una y todas las diversas esencias como participación del *Esse per essentiam*.
2) *VIRTUAL*: la de cada *esencia* y de todas las diversas esencias que componen la jerarquía de la realidad como participación del ser de Dios:
   α) *vestigio*: "è come un'impronta che Dio ha lasciato in tutto ciò che ha fatto".
   β) *imagen*: "è un'altra conformità emergente dalla natura intellettuale".
   γ) *gracia*: "è come una nuova natura, che, per mezzo delle virtù, è principio di nuove operazioni; queste hanno come oggetto Dio come è in sé, come Egli stesso si conosce e si ama. Sono dunque operazioni simili alle operazioni divine, che suppongono una natura simile alla natura divina".

Docete", a. 10, fasc. 1, Roma, 1957, págs. 44 y 45. Asimismo agrega nuestro autor: "Le varie essenze sono dunque una partecipazione virtuale dell'Essere di Dio; l'essere, che attua e realizza queste essenze, è una partecipazione formale" (*Ibidem*, pág. 45 al final).

[193] *Ibidem*, pág. 46. También dice Mons. Piolanti: "La natura divina è l'essere sussistente: questo Essere è partecipato formalmente da ogni creatura, ma poiché è, come ogni atto, limitato a quella creatura, non è più l'essere infinito, che costituisce la natura divina, ma l'essere di quell'essenza. Non rende quell'essenza divina, ma solo attuale" (*Ibidem*, loc. cit.).

[194] *Ibidem*, pág. 46. Asimismo: "La grazia è una partecipazione della divina natura, in quanto è principio di operazioni che hanno per oggetto Dio stesso. E, come

La consignada definición-división que propone A. Piolanti, al estar encabezada con la fórmula de participación *real* retorna positivamente –siguiendo tal vez a Gardeil– de la problemática "physicista" salmantina de participación *física* en contraposición a la moral, y retoma luego la prístina doctrina tomista. Sin duda, como por lo demás el mismo autor lo expresa,[195] Mons. Piolanti se inspira en la interpretación que de la participación tomista da el P. Fabro. Sin embargo, no parece asumir del todo la radical oposición existente entre dicha interpretación y la de la escuela salmantina: nuestro autor, contrariamente, pretende asimilar y expresar en las categorías de participación formal y virtual de la escuela Salmantina, la exégesis tomista del P. Fabro quien por lo demás critica explícitamente dichas categorías. En efecto, Mons. Piolanti, recogiendo la especulación del P. Fabro sobre el *esse* tomista *ut actus*, insiste en distinguir, con las categorías de la escuela salmanticense, una participación *formal* que sería justamente la del *esse* como acto de la esencia y otra *virtual* que sería la de la *esencia* como potencia del acto de ser.[196]

ogni realtà creata, non può essere che una imitazione imperfetta, pertanto una *partecipazione virtuale dell'Essere divino*". Pero Mons. Piolanti, advirtiendo los estrechos límites de su postura, que hace de la gracia una mera participación *virtual*, agrega aunque sin aclarar el sentido y por ello dando pie a mayor confusión: "Ma poiché è un principio di operazioni divine, l'uomo per essa è reso simile a Dio; essa è perciò una vera somiglianza della natura divina. In questo senso si può dire una partecipazione formale della natura divina" (*Ibidem*, pág. 50).

[195] A. Piolanti cita explícitamente *La nozione metafisica di partecipazione* del P. C. Fabro al dar una explicación introductoria de la participación (*Ibidem*, pág. 43, nota 21). Por lo demás, Piolanti toma de Fabro la exégesis sobre el *esse* tomista y la participación como composición de acto y potencia.

[196] "Tutti e due questi modi di partecipare si hanno nella creatura rispetto a Dio. Dio è l'essere puro, atto non ricevuto che in sé possiede tutte le perfezioni in grado infinito. Nella creatura l'essere si distingue dalla essenza: l'essere è come in Dio, attualità; ma ricevuta e limitata da un'essenza, diventa l'attualità di quell'essenza. L'essenza a sua volta non è che un'imitazione dell'essere divino; ma poiché è un'imitazione imperfetta, non è come quell'essere, ma riproduce in grado finito gli aspetti di quell'essere infinito, come la vita, il conoscere ecc. Aspetti che nell'essere di Dio non sono distinti, ma sintetizzati nell'unità dell'atto puro, mentre nelle creature sono distinti, come un raggio di luce è decomposto, attraverso il prisma, nei vari colori. Le varie essenze sono dunque una partecipazione virtuale dell'Essere di Dio; l'essere, che attua e realizza queste essenze è una partecipazione formale" (*Ibidem*, pág. 45).

Por su parte, el P. Fabro critica explícitamente la distinción de los Salmantinos que retoma Mons. Piolanti al afirmar: "S. Tommaso non divide mai la partecipazione in formale e virtuale nel senso voluta dai Salmanticensi; si può chiamare invece p. *virtuale* sec. S. Tommaso quella dinamica della causalità efficiente in quanto è considerata come causalità *strumentale*".[197] Pero además, Santo Tomás en verdad sostiene una doble derivación vertical. Ante todo, la derivación vertical según el principio de la ejemplaridad divina, gracias al cual toda formalidad real creada se relaciona con la respectiva idea divina de la que difiere por el modo de ser: "Inter creaturam et Deum est duplex similitudo. Una creaturae ad intellectum divinum: et sic forma intellecta per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eumdem modum essendi; quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est etiam in re". Luego y sobre todo, aquella fundación (derivación) de los entes en el (del) *Esse subsistens* según la emergencia propia de la esencia divina en virtud del *esse intensivum* que abraza y trasciende desde lo más íntimo todas las perfecciones: "Alio modo secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens, et non unius rationis. Et ex hoc modo similitudinis contingit quod bonum et huiusmodi praedicantur communiter de Deo et creaturis, non autem ex primo".[198]

Por ello es cierto, según dice razonablemente Mons. Piolanti siguiendo al P. Fabro, que la participación trascendental es doble: la de la ejemplaridad de las esencias creadas respecto de las Ideas divinas como formas intensivas, y sobre todo, la de la fundación de los entes en el *Esse subsistens* como acto intensivo. Sin embargo, el Angélico Maestro jamás define, como Mons. Piolanti, ni a la primera como participación *virtual*, ni a la segunda como participación *formal.* Más aún, para el Aquinate, si por participación formal se entiende una *semejanza intrínseca* entre Dios y la creatura, ciertamente no solo existe una verdadera *communicatio in forma*[199] por la in-

[197] *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. cit., pág. 324.

[198] *De Pot.*, q. 7, a. 7 ad 6, ed. P. M. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965[10], Q. D. II, pág. 204 b. Un poco antes el Aquinate indica los dos miembros de la semejanza intrínseca del *esse* y la *essentia* con el *Esse per essentiam* en cuanto fundados o bien derivados en participación "formal" trascendental, cfr. *Ibidem*, q. 3, a. 4 ad 9, ed. cit., Q. D. II, pág. 48 a.

[199] "similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma" (*S. Th.*, I, q. 4, a. 3 c.).

manencia de presencia *per essentiam* de Dios en cuanto *Esse per essentiam* en el *esse* participado intrínseco a la creatura, sino también en la medida en que toda creatura tiene además una *forma*, o bien esencia participante, que es una semejanza participada del ser divino que es acto puro: cada cosa es acto en cuanto tiene forma. Dice Santo Tomás: "Omnis forma est *quaedam participatio similitudinis divini esse*, quod est actus purus: unumquodque enim in tantum est actu in quantum habet formam".[200]

Por lo demás –y entrando en el campo de la recreación sobrenatural–, si bien para el Angélico la gracia es una participación de la naturaleza divina[201] "come una nuova natura", al decir de Mons. Piolanti, en la naturaleza humana, Santo Tomás también afirma en ciertos y determinados pasajes –no citados por nuestro autor– que por la gracia el hombre participa del *Esse* divino. Dice el Aquinate desde el comienzo de su reflexión: "Ante infusionem gratiae homo *nondum est particeps divini esse*; unde actus sui sunt omnino improportionati ad merendum aliquod divinum, quod facultatem naturae excedat: sed *per gratiam infusam constituitur in esse divino*; unde jam actus sui proportionati efficiuntur ad promerendum augmentum vel perfectionem gratiae".[202] Se trata pues de que para el Angélico, por la recreación sobrenatural el hombre no solo participa de "una nuova natura, che, per mezzo delle virtù e principio di nuove operazioni" según la limitada definición de A. Piolanti, sino y sobre todo de un nuevo *esse* sobrenatural que funda la operación de la sobrenaturaleza. En otras palabras, Mons. Piolanti olvida –¡error común de la escuela salmantina!– que también en el orden de la recreación, Santo Tomás, siguiendo a Dionisio,[203] fundamenta el significado

[200] *In I Physic.*, lect. 15, ed. Pirotta, Napoli, 1953, pág. 68 a, nº 270. Asimismo: "Cum enim forma sit secundum quam res habet esse; res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex: *necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus*" (*Cg.*, III, 97, ed. P. Marc, Marietti, Taurini, 1961, t. III, pág. 146 b, nº 2725). Cfr. *supra*, críticas a los autores previamente tratados.

[201] Para un elenco de las diversas formulaciones de la gracia como participación de la naturaleza divina, cfr. *infra*, pág. 167, nota 46.

[202] *In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 5 ad 3, Mand. II, pág. 707. Lo mismo sostiene al término del arco de su reflexión, cfr. *S. Th.*, III, q. 62, a. 2 c.

[203] *De Ecclesiasticae Hierarchiae*, c. 2, syn. cap.; M. G., III, 392 B; *Dionysiaca* II, 1108; cfr. texto griego, *infra*, pág. 138, nota 2.

de la forma como principio de operación en la forma como principio de ser. El texto, que la "tradición" de la escuela ha pasado totalmente por alto, es de capital importancia: "Patet per Dionysium in II cap. *Ecclesiasticae hierarchiae,* ubi dicit quod *non potest aliquis habere spiritualem operationem nisi prius esse spirituale accipiat, sicut nec operationem alicuius naturae nisi prius habeat esse in natura illa*".[204] Esta ardua y profunda dialéctica, dejada en la sombra también por Mons. Piolanti, de la fundamentación de la forma como principio eficiente de operación en la forma como principio formal de ser sobrenatural y de la derivación trascendental de ambos –forma sobrenatural y *esse gratiae*– del Espíritu Santo, es magistralmente presentada por Santo Tomás ya en su obra de juventud: "In gratificatione animae est considerare *duplicem operationem Spiritus Sancti.* (α) *Unam*, quae *terminatur ad esse secundum actum primum qui est esse gratum* in habendo habitum charitatis. (β) *Aliam, secundum quam operatur actum secundum*, qui est operatio [...] α') *quoad primum effectum*, qui est *esse gratiae, charitas est medium per modum causae formalis*: quia nullum esse potest recipi in creatura, nisi per aliquam formam. β') *Ad effectum autem secundum, qui est operatio, est medium caritas in ratione causae efficientis secundum quod virtutem quae est principium operandi reducimus in causam agentem*".[205]

Por ello Santo Tomás, con una densa ontología sobrenatural de claro corte bíblico, no tiene ningún temor en analogar la recreación a la creación: "*Omnino simile est de creatione et recreatione.* Sicut enim Deus per creationem contulit *rebus esse naturae*, et *illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata*, quae est quasi terminus operationis ipsius agen-

[204] *De Veritate*, q. 27, a. 2 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 794, lín. 149 - 154. Asimismo: "Dicit Dionysius, in cap. II *Caelest. Hier.*, quia sicut in rebus naturalibus est quod illud quod non habet speciem per generationem adeptam non potest habere operationes speciei debitas, ita *ille qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem non potest participare divinas operationes. Oportet ergo quod primum donum quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevet*, ut idonea sit ad divinas operationes" (*In II Sent.*, d.26, q. 1, a. 3 c., Mand. II, págs. 674 y 675).

[205] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 1, Mand. I, pág. 395. Asimismo: "Deus *esse naturale* creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset. Et similiter dat *esse gratiae* per aliquam formam superadditam" (*De Caritate*, q. un., a. 1 ad 13, ed. cit., Q. D. II, pág. 756 b).

tis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium quas Deus in rebus operatur: ita etiam et in *recreatione Deus confert animae esse gratiae; et principium formale illius esse est habitus creatus*, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur".[206]

Más aún, dando pábulo al perenne imperativo paulino de la *nueva creación en Cristo* (ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις)[207] al par que a las más modernas y justas exigencias del mundo bíblico ahogadas en una temática *esencialista*[208] del orden sobrenatural, el Angélico Maestro habla de una doble creación, en sentido análogo pero riguroso, cuyo término propio es el *esse* ya de la naturaleza ya de la gracia como participación intrínseca del *Esse per essentiam* divino desde el intervalo metafísico de la nada. En efecto, dice magistralmente Santo Tomás al comentar el consignado pasaje de San Pablo: "*Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae.* α) *Prima creatio* facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo *in esse naturae*, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. *Thren.* III, 4: 'Vetustam fecit pellem meam', etc. β) *Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt*".[209]

Así Mons. Piolanti parece dejar en la sombra el principio tomista *omnino simile est de creatione et recreatione*: habiendo en cierto modo superado el "esencialismo" por la primacía del *esse ut actus* en el orden natural, no atina sin embargo a extender, como Santo Tomás, la analogía

[206] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, pág. 395. También: "Esse naturale per creationem Deus causat in nobis nulla causa agente mediante sed tamen mediante aliqua causa formali; forma enim naturalis principium est esse naturalis. *Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia*" (*De Veritate*, q. 27 a. 1 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 182 - 189).

[207] *Ad Cor. II*, c. V, v. 17, Merk, Roma, 1951, pág. 602. Cfr. *Ad Galatas*, c. VI, v. 15; *Ad Eph.*, c. II, v. 10.

[208] Una voz autorizada del campo bíblico expresa la exigencia de la visión bíblica y paulina, con referencia especial a *II Cor.,* c. V, v. 17 y *Gal.,* c. VI, v. 15, de un *ontologismo profundo y radical...*, poco elaborado filosóficamente. Cfr. *supra*, pág. 24, nota 8.

[209] *In Ep. II ad Cor.*, c. V, v. 17, lect. 4, ed. cit., t. I, pág. 483, nº 192. Para otros textos de Santo Tomás en el mismo sentido, cfr. *supra*, nota 174.

al orden sobrenatural. Afirma que la gracia es una mera esencialidad que participa solo *virtualmente* de Dios, y con ello también Monseñor Piolanti demuestra ignorar la última resolución tomista de la participación intrínseca del hombre por cuanto *imago Dei* al *esse divinum* en él inmanente por la recreación sobrenatural.

§ 14. *Bosquejo del presente trabajo*

Nuestro trabajo puede ya delinearse en su armónico desarrollo. La *primera parte*, introductoria, muestra principalmente las fuentes de la noción tomista de la gracia y el primer gran momento de su elaboración hasta llegar a la fórmula madura de *participación de la naturaleza divina*: el *Comentario a los Nombres Divinos* supone ya una doctrina establecida y una larga reflexión por parte de Santo Tomás.

La *segunda parte*, teorética, sin descuidar la determinación de las fuentes más particulares, está destinada a analizar las implicaciones del significado teológico de la gracia como participación de la naturaleza divina. El capítulo I estudia concretamente la gracia como semejanza de presencia *per inhabitationem* de la Trinidad toda, que comporta la participación *sicut natura in natura* en la creatura espiritual de un *esse et operari deiforme* en cuanto tal. Los capítulos II y III intentan iluminar el significado de la gracia a la luz de la filiación adoptiva como intrínseca participación de la filiación por esencia del Verbo. El capítulo III indica que el Angélico entiende, gracias a la noción de participación aplicada a la gracia, que la filiación adoptiva nos hace hijos en el Hijo por esencia e hijos naturales por participación del Hijo natural. El capítulo IV estudia cómo el hombre, en cuanto *imagen de Dios* por el absoluto óntico-existencial de la libertad –trasunto cierto de su absoluto metafísico de ser en cuanto creado no contingente sino necesario–, es sujeto *positivamente apto* para la elevación *in esse et operari gratiae*, y reclama para sí como *causa sui* en nominativo un principio propio de ser y operar sobrenatural.

La *tercera parte*, también teorética, estudia las consecuencias fundamentales de la noción de gracia como participación de la naturaleza divina para la antropología cristiana. El capítulo I expone más bien cómo la gracia, *sicut sanitas ad corpus*, reintegra a su originalidad la naturaleza dañada por el pecado de los primeros padres. El capítulo II, en cambio,

manifiesta cómo la recreación sobrenatural lleva al hombre a participar de un nuevo *esse et operari deiforme*. El capítulo III, luego, señala cómo la creatura espiritual *recreada en un ser y operar divino* puede ser causa segunda predicamental de la *refusio* de la antedicha gracia. El capítulo IV, término del análisis, profundiza en este corolario de la "refusión" (*refusio*) de la gracia. Cada persona en amistad con Dios participa de una plenitud de gracia que es capaz no solo de santificarla a ella misma sino también de poder ser comunicada activamente a otras personas para su salvación, aunque no con el máximo de plenitud fundante y universal que es propio de la gracia capital de Cristo y de la "gracia plena", máxima, universal y materna de Santa María. En la conclusión, se sitúa nuestra indagación en el concierto de la teología de la gracia como *participación de la naturaleza divina* y se ofrece una interpretación de conjunto.

PARTE PRIMERA

LA NOCIÓN TOMISTA DE LA GRACIA COMO PARTICIPACIÓN DE LA NATURALEZA DIVINA: EVOLUCIÓN HISTORICA

CAPÍTULO I

EL AMOR DIVINO SIEMPRE DEJA UN GERMEN EN EL ALMA

> "Amor autem divinus bonitatem rebus profundit; unde Dionysius dicit quod 'divinus amor non permisit eum sine germine esse'; unde per hoc [quod] Deus dicitur aliquem diligere, significatur effectus divinae dilectionis in dilecto esse"
>
> (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 c.)

> "Unumquodque autem operatur secundum propriam formam"
>
> (*Cg.*, III, 150)

§ 1. *Noción y división de la gracia*

Santo Tomás, desde sus obras juveniles hasta las de mayor madurez, siempre sostiene sustancialmente la misma sentencia: *gratia ponit aliquid creatum in anima*. En todos los pasajes donde explícitamente trata el argumento establece en primer término una descripción-división del tema de la gracia con variantes relativamente escasas de un texto al otro. La clasificación de la *Suma Teológica*, tal vez la más completa con respecto a la gracia creada, es la siguiente: "Secundum communem modum loquendi, gratia tripliciter accipi consuevit. *Uno modo, pro dilectione alicuius*: sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, idest, rex habet eum gratum. *Secundo* sumitur pro *aliquo dono gratis dato*: sicut consuevimus dicere, hanc gratiam facio tibi. *Tertio modo* sumitur *pro recompensatione beneficii gratis dati*: secundum quod dicitur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo: ex amore enim qua aliquis alium gratum habet, procedit quod aliquid ei gratis impendat. Ex secundo

autem procedit tertium: quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit".[1]

Las tres acepciones de la gracia anteriormente indicadas por el texto tomista implican algo creado en el alma. Sin embargo, también existe un don dado gratuitamente (*donum gratis datum*) que es increado, es decir: el mismo Espíritu Santo; por lo cual para el Angélico Maestro ciertas veces el mismo nombre de gracia puede significar la aceptación divina o el don increado que es el Espíritu Santo. En efecto: "Est enim quoddam donum gratis datum quod quidem increatum est, scilicet Spiritus sanctus [...]. Unde gratia qualitercumque significetur, ostendit aliquid creatum in anima esse, quod gratis datur, quamvis etiam nomine gratiae aliquid increatum significari possit; ut vel ipsa divina acceptatio vel etiam datum increatum quod est Spiritus sanctus".[2]

Asimismo, en la *Suma Teológica* la gracia puede expresar la eterna dilección por la cual Dios predestina a los elegidos: "Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa aeterna Dei dilectio: secundum quod dicitur etiam gratia praedestinationis, inquantum Deus gratuito, et non ex meritis, aliquos praedestinavit sive elegit; dicitur enim *ad Ephes.* I, 5 ss.: '*Praedestinavit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriae gratiae suae*'".[3]

§ 2. *Realidad creada de la gracia*

Dejando de lado esta última acepción de la gracia como don increado y remitiéndonos a la de don creado, nos parece ver en el *Comentario a las Sentencias* el texto donde Santo Tomás pone más ahínco en demostrar la existencia y necesidad de esta. Seguramente ello se debe a que al comentar las *Sentencias* el Aquinate tenía muy presente la doctrina del autor, Pedro Lombardo, quien sostiene que la *gratia gratum faciens* comprende un conjunto de virtudes infusas creadas (fe, esperanza, virtudes morales) que están informadas por la caridad; pero la caridad no es un *habitus* creado, sino que el mismo Espíritu Santo es quien obra inmediatamente en noso-

[1] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 c.
[2] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, Mand. II, pág. 669.
[3] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 c.

tros el acto de caridad. Inmediatamente, es decir, no sin la cooperación de la creatura, mas sin la mediación de la virtud teologal de la caridad.[4]

Santo Tomás responde ante todo con un *argumentum ad hominem*: existe un don dado gratuitamente (*gratis datum*), increado, es decir el Espíritu Santo; pero este don en un determinado momento es poseído cuando antes no se lo poseía, lo cual indica una mutación en quien recibe el don y no en el Espíritu. De tal suerte, que por el mismo hecho de recibir el Espíritu Santo, se añade a la creatura algo que antes no estaba, puesto que justamente se dice que tiene el Espíritu Santo. En consecuencia, la gracia en cualquiera de sus significados expresa siempre algo creado en el alma, dado gratuitamente, aunque también pueda indicar algo increado como el Espíritu Santo. Dice el Aquinate: "Unde oportet quod ex hoc ipso quod Spiritus sanctus alicui datur, aliquid ipsi creaturae accrescat quod prius non habebat, secundum cujus adeptionem Spiritum sanctum habere dicitur. Unde gratia qualitercumque significetur, ostendit aliquid creatum in anima esse, quod gratis datur, quamvis etiam nomine gratiae aliquid increatum significari possit; ut vel ipsa divina acceptatio vel etiam datum increatum quod est Spiritus sanctus".[5]

§ 3. *El principio del Pseudo-Dionisio*

Con todo, la principal argumentación de la que Santo Tomás se vale con el propósito de indicar la realidad creada de la gracia tiene por fuente el principio dionisiano: *quod divinus amor non permisit eum sine germine esse*.[6] El principio está explícitamente formulado ya en el libro de las *Sen-*

[4] "Alios actus atque motus virtutum operatur caritas, id est Spiritus sanctus, mediantibus virtutibus, quarum actus sunt, utpote actum fidei, id est credere fide media, et actum spei, id est sperare media spe; per fidem enim et spem praedictos operatur actus. Diligendi vero actum per se tantum sine alicuius virtutis medio operatur, id est diligere; aliter ergo hunc actum operatur quam alios virtutum actus. Ideoque differenter de hoc et de aliis loquitur Scriptura, quae istum specialiter caritati tribuit; est ergo caritas vere Spiritus sanctus" (P. Lombardo, *I Sent.*, d. 17, c. 6, PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas [Quaracchi], cerca de Florencia, 1971, t. I, págs. 151 y 152).

[5] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, Mand. II, pág. 669.

[6] Αὐτὸς γὰρ ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως, ἐν τάγαθῷ καθ' ὑπερβολὴν προῦπάρχων, οὐκ εἴασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν, ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι κατὰ τὴν ἀπάντων γενητικὴν ὑπερβολὴν (Pseudo-Dionisio Areopagita, *De Div. Nom.*, IV, § 10;

tencias: "Amor autem divinus bonitatem rebus profundit; unde Dionysius dicit, IV cap. *De Div Nom.*, col. 694, t. I, quod divinus amor non permisit eum sine germine esse; unde per hoc [quod] Deus dicitur aliquem diligere, significatur effectus divinae dilectionis in dilecto esse".[7]

Así, establecido el principio general válido para toda la causalidad de Dios, o sea comunicación *ad extra* de la vida *ad intra*, el Angélico Maestro distingue grados de intensidad en el *divinus amor*, acordes con los diversos grados de bondad que refleja su causalidad en las creaturas. Uno es el amor con el que Dios quiere a todas las creaturas por cuanto les da el ser, las perfecciones y el obrar natural.[8] Otro, aquel amor simple y perfecto,

M. G., III, 708 B. Cfr. *Dionysiaca*, Ph. Chevallier O.S.B., t. I, pág. 201). Santo Tomás se servirá del consignado principio dionisiano en numerosas oportunidades: *In II Sent*., Prolog.; *Ibid.*, d. 1, q. 2, a. 1; *Ibid.*, d. 26, q. 1, a. 1; *In III Sent.*, d. 32, q. 1, a. 1; *Cg*., I, 91; *Ibid.*, IV, 20; *De Pot*., q. 2, a. 3; *Ibid.*, q. 6, a. 9; *Ibid.*, q. 10, a 2; *In Psalmos David.*, Ps. XXXII, 5; etc. Cfr. J. Durantel, *S. Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, 1919, pág. 160. Dicho principio será utilizado por el Aquinate no solo para ilustrar la admirable causalidad de Dios en las creaturas naturales y/o sobrenaturales, es decir, la obra *ad extra*, sino también y en la eminencia de la analogía a fin de penetrar en el Misterio de la Santísima Trinidad: "Cum ergo voluntas Dei sit causa rerum, quia omnia quaecumque voluit, Dominus, fecit, ut dicit *Ps*. CXII, 11, manifestum est quod amor Dei, causa est bonitatis in rebus. Unde Dionysius dicit, VI [IV] cap. *De Div. Nom*., quod divinus amor non permisit eum sine germine esse. Ergo si consideremus originem Filii, videamus utrum amor quo Pater diligit Filium, sit principium originis vel procedat ab ea..." (*In Ioan. Ev*., c. V, v. 20, lect. 3, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, pág. 141 b, nº 753).

[7] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 c., Mand. II, pág. 668 s. Encontramos el mismo principio, aunque con otra formulación, en casi todos los lugares donde Santo Tomás trata el tema: "Voluntas eius est effectrix boni" (*De Veritate*, q. 27, a. 1 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 152); "Dilectio Dei est causativa boni quod in nobis est" (*Cg.*, III, 150, ed. P. Marc, Marietti, Taurini, 1961, t. III, pág. 225, nº 3228); "Quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum" (*S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 c.); "Dilectio Dei sit causa bonitatis in rebus, non a praeexistente bonitate prouocata, sicut est dilectio nostra" (*Comp. Theol.*, I, c. 143, ed. Leon., t. XLII, pág. 136, lín. 57 - 59).

[8] El Angélico dice: "Secundum diversos gradus bonitatis in creaturis... unde et diligere omnes creaturas dicitur, secundum quod bonum naturae omnibus tradit" (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 ad 2); "Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturae, propter quod dicitur omnia diligere" (*De Veritate*, q. 27, a. 1 c., ed. cit., pág. 791, lín. 125 - 127); "Deus bona vult et operatur circa omnem creaturam: ipsum enim esse creaturae et omnis eius perfectio, est a Deo volente et operante" (*Cg.*, III, 150, ed. cit., t. III, pág. 224, nº 3226); "Una quidem communis, secundum quam 'diligit omnia quae sunt', ut dicitur *Sap*. XI, 25; secundum quam esse naturale rebus creatis largitur"

semejante a la amistad, por el cual no solo ama a las creaturas como el artífice a su obra, sino también como quien les participa de su amistad como el amigo al amigo, por cuanto las eleva a compartir en sociedad su fruición a fin de que así ellas gocen de la gloria y beatitud que hace feliz a Dios. El texto dice: "Sed illa est *simpliciter et perfecta dilectio, quasi amicitiae similis, qua non tantum diligit creaturam sicut artifex opus, sed etiam quadam amicabili societate, sicut amicus amicum, inquantum trahit eos in societatem suae fruitionis, ut in hoc eorum sit gloria et beatitudo quo Deus beatus est*: et haec est dilectio qua sanctos diligit, quae antonomastice dilectio dicitur; et ideo etiam effectus hujusmodi dilectionis antonomastice gratia vocatur: quamvis et omnes naturales bonitates gratiae dici possunt, quia gratis a Deo dantur".[9]

En la *Suma Teológica*, para describir este amor se habla de una *dilectio specialis* por cuanto eleva (*trahit*) a la creatura racional sobre su naturaleza al hacerla participar del divino bien que es Dios mismo: "Alia autem est *dilectio specialis*, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae, *ad participationem divini boni*. Et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter: quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse".[10]

(*S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 c.). La fuente bíblica citada por el Angélico es la misma en todos los casos: "*Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti*" (*Sap*. XI, 25).

[9] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 ad 2, Mand. II, pág. 669. Al referirse a este simple y perfecto amor dice también: "In quantum Deus vult ei aliquo bonum supernaturale" (*De Verit.*, q. 27, a. 1 c., ed. Leon., t. XXIII, 3, pág. 791, lín. 132); "Sed specialis ratio divinae dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium praebet ad hoc quod consequantur bonum quod ordinem naturae eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem non alicuius boni creati, sed sui ipsius" (*Cg.*, III, 150, ed. cit., t. III, pág. 225 a, nº 3226); "Vnde eos maxime et simpliciter diligere dicitur, quibus tales bonitatis effectus largitur per quos ad ultimum finem preueniant, quod est ipse qui est fons bonitatis" (*Comp. Theol.*, I, c. 143, ed. Leon., t. XLII, pág. 136, lín. 62 - 65). Hegel sabe dar una interpretación moderna a esta idea que ha venido al mundo por obra del cristianismo, para el cual el singular espiritual tiene un valor infinito porque es objeto y fin del amor de Dios, cuando afirma que es por ello que el hombre está destinado a la máxima libertad. Cfr. *Enzikl. d. philos. Wiss.*, § 482.

[10] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 c. Cabe señalar en este texto el uso de la noción de participación: ello significa un maduro enriquecimiento de la ya significativa descripción del *Sententiarum* (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 ad 2) y también una superación de los demás textos consignados. La noción de participación para definir la gracia como participación de la naturaleza divina, siendo –como se verá– determinante en la

Por consiguiente, Santo Tomás afirma, inspirado en Dionisio, que este amor simple y perfecto, esta *dilectio specialis*, como todo amor de Dios no puede no dejar un germen: debe dejar una realidad creada en aquel que es su término: una realidad nueva, que excede las posibilidades del sujeto que la recibe y en el cual germina: la gracia.

§ 4. *La inspiración aristotélica*

Otra argumentación de la que el Aquinate se vale de modo primario para expresar el *quid creatum* de la gracia es de inspiración aristotélica. Me refiero en particular al conjunto de altas reflexiones que se proponen en el *Contra Gentiles* a partir de la causa final. El objeto es demostrar que la causa final exige una causa formal proporcionada a sí misma; es decir, la necesidad por parte de un determinado sujeto de poseer una forma inmanente proporcionada al fin al que debe tender y llegar. Estas reflexiones están formuladas de distinta manera: "*Unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae* [...]. Ergo oportet quod homini superaddatur aliqua *supernaturalis forma* et perfectio, per quam *convenienter ordinetur in finem praedictum*".[11]

Si en el texto consignado anteriormente se ve con claridad que el fin exige una determinada forma proporcionada al mismo, el que se citará de inmediato destaca en cambio la necesidad de una forma inmanente para arribar al fin mediante operaciones adecuadas y eficaces. El obrar depende de la forma: sin una forma que principie la operación, las acciones no se producirían desde un principio intrínseco al sujeto, sino más bien a partir de algo extrínseco, ayuntado o yuxtapuesto al mismo, con lo cual el sujeto no sería el autor de la acción: "Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. *Unumquodque autem operatur secundum propriam formam*. Oportet igitur, *ad hoc quod homo perducatur* in ultimum finem *per proprias operationes*, quod *superaddatur* ei

Suma Teológica y en las obras contemporáneas a esta, no la he encontrado en el libro de las *Sentencias*. Sin embargo, dicha noción es usada alguna vez por Santo Tomás en el *Sententiarum* para indicar que por la infusión de la gracia somos partícipes del *ser* divino: "Quia ante infusionem gratiae homo nondum est particeps divini esse" (*In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 5 ad 3, Mand. II, pág. 707). Cfr. *infra*, cap. IV, § 2, págs. 153 ss.

[11] *Cg.*, III, 150, ed. P. Marc, Marietti, Taurini, 1961, t. III, pág. 225, nº 3229.

aliqua forma, ex qua eius operationes *efficaciam aliquam accipiant promerendi ultimum finem*".[12]

Con el propósito de indicar este modo peculiar de estructurarse el obrar del hombre, en una misma línea de reflexión el Santo enuncia un principio netamente teológico: "*Divina providentia omnibus providet secundum modum suae naturae.* Est autem hic modus proprius hominum, quod ad perfectionem suarum operationum oportet eis inesse, super naturales potentias, quasdam perfectiones et habitus, quibus quasi *connaturaliter* et *faciliter* et *delectabiliter bonum et bene operentur*. Igitur *auxilium gratiae*, quod homo a Deo consequitur *ad perveniendum in ultimum finem, aliquam formam et perfectionem homini inesse designat*".[13]

El mismo argumento es tratado magistralmente en el *Compendium*, porque se presenta como exigencia de la estructura operativa del hombre que es libre y en consecuencia dueño de sus actos: se le impone al hombre el *divinum lumen gratiae* a fin de que desde lo interior y en lo interior (*interius*) se perfeccione en la virtud, tanto en lo que respecta al conocimiento (*quantum ad cognitionem*), cuanto en lo que respecta a la acción y al afecto (*quantum ad actionem et affectionem*), y también al obrar (*quantum ad agendum*). En efecto, dice el texto latino: "Diuina prouidentia rebus singulis secundum earum modum prouidet, *creatura autem rationalis per liberum arbitrium est domina sui actus pre ceteris creaturis* [...]. Quia uero ultimus finis creature rationalis facultatem nature ipsius excedit, ea uero que sunt ad finem debent esse fini proportionata secundum rectum prouidentie ordinem, consequens est ut creature rationali etiam adiutoria diuinitus conferantur, non solum que sunt proportionata nature, sed etiam que facultatem nature excedunt. Vnde supra naturalem facultatem rationis

[12] *Cg.*, III, 150, ed. cit., t. III, pág. 225, nº 3230.

[13] *Cg.*, III, 150, ed. P. Marc, Marietti, Taurini, 1961, t. III, pág. 225, nº 3231. El principio de la Providencia Santo Tomás lo atribuye a Dionisio: "sicut Dionysius dicit, divina sapientia *ita omnia ordinat ut unicuique provideat secundum modum suae conditionis*" (*In Ioan. Ev.*, c. III, v. 5, lect. 1, 4, ed. cit., nº 443). Dionisio dice: Ὅθεν ὡς Πρόνοια τῆς ἑκάστου φύσεως σωστικὴ, τῶν αὐτοκινὴτων ὡς αὐτοκινήτων προνοεῖ, καὶ τῶν ὅλων καὶ τῶν καθ' ἕκαστον οἰκείως ὅλῳ καὶ ἑκάστῳ, καθ' ὅσον ἡ τῶν προνοουμένων φύσις ἐπιδέχεται τὰς τῆς ὅλης καὶ παντοδαπῆς, προνοίας ἐκδιδομένας ἀναλόγως ἑκάστῳ προνοητικὰς ἀγαθὸτητας (*De Div. Nom.*, c. IV, § 33; M. G., III, 733 C). Cfr. también, *Epistola IX*, § 3; P. G. III, 1110.

imponitur *diuinitus homini lumen gratie*, per quod *interius perficitur ad uirtutes: et quantum ad cognitionem*, dum eleuatur mens hominis per lumen huiusmodi ad cognoscendum ea quae rationem excedunt, et *quantum ad actionem et affectionem*, dum per lumen huiusmodi *affectus hominis supra omnia creata eleuatur ad Deum diligendum et sperandum in ipso*, et *ad agendum ea que talis amor requirit*".[14]

Por consiguiente, de los textos citados se desprende que la necesidad de la gracia como una realidad creada es una exigencia de la más íntima estructura del hombre, cuya naturaleza requiere un principio que le dé, desde su misma interioridad, un ser y un obrar sobrenaturales, a fin de que el hombre así elevado sea capaz de alcanzar un fin desproporcionado a su naturaleza e inaccesible para él si la gracia no lo auxiliara.

Otra argumentación que también nos parece de sabor aristotélico es la que Santo Tomás desarrolla en el *Compendium*: "Gratia quidem per quam homo Deo unitur per affectum *aliquid habituale existit in anima*: quia cum per actum amoris sit ista coniunctio, *actus autem perfecti procedant ab habitu*, consequens est ut *ad istum perfectissimum actum quo anima Deo coniungitur per amorem, aliqua habitualis gratia anime infundatur*".[15] Siempre se trata de mostrar de una u otra forma el radical requerimiento que surge de lo más medular de la naturaleza del hombre: la gracia tiene que ser algo creado, que al radicarse en el alma de un modo habitual, recree a todo el hombre, y haga emanar del alma recreada en un nuevo ser divino los hábitos y los actos perfectísimos, como el del amor por el cual se une directamente a Dios.

Pero tal vez el texto más ilustrativo de esta demanda profunda de que el principio sobrenatural sea intrínseco al sujeto sea el del *Comentario a la II Corintios*: "In rebus enim naturalibus videmus quod quaelibet res naturalis naturaliter tendit ad suam perfectionem, ad quam habet naturale desiderium. Et ideo cuilibet rei datur virtus naturalis, ut ad suam perfectionem naturalem possit pervenire. *Gratia autem datur homini a Deo, per quam homo perveniat ad suam ultimam et perfectam consummationem,*

[14] *Comp. Theol.*, I, c. 143, ed. Leon., t. XLII, pág. 136, lín. 1 - 4, 34 - 49.
[15] *Comp. Theol.*, I, c. 214, ed. Leon., t. XLII, pág. 167, lín. 92 - 98.

id est beatitudinem, ad quam habet naturale desiderium".[16] En este texto se muestra el deseo de la naturaleza de lograr su última perfección, y en consecuencia la necesidad de algo semejante a ella misma, al par que semejante al fin superior, que desde el interior de ella misma posibilite al hombre alcanzar su última y sobrenatural perfección y saciar su deseo natural. Todo lo cual no quiere decir para Santo Tomás, como oportunamente se afirma, que el *desiderium naturale beatitudinis* implique un necesario cumplimiento al punto de desaparecer la gratuidad de la gracia, ni tampoco que la gracia pertenezca a la naturaleza como a una realidad de igual orden ontológico: quiere decir, sin embargo, que la creatura racional, por estar creada a imagen de Dios con inteligencia y libertad, es *capax Dei*, y por ello tiende naturalmente –aunque de modo ineficaz por sí misma– al orden sobrenatural;[17] y quiere decir también que si la gracia, a su vez, está por encima de la naturaleza humana por participar de la naturaleza divina, está de igual modo en la naturaleza humana como con-naturaleza que es principio interior y propio de ser y obrar sobrenaturales del hombre.[18]

§ 5. *Apostilla al capítulo primero*

Así pues, los diversos argumentos considerados nos inducen a concluir que Santo Tomás, a fin de manifestar la exigencia y necesidad de que la gracia sea algo creado, se vale principalmente de dos caminos: una primera vía de inspiración dionisiana que acentúa el modo propio de la causalidad divina en base al principio formulado por el Pseudo-Dionisio como *divinus amor non permisit eum sine germine esse*; una segunda vía, de inspiración aristotélica, que subraya el más íntimo requerimiento de la

[16] *In Ep. II ad Cor.*, c. XIII, v. 9, lect. 2, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. I, pág. 559 a, nº 534.

[17] "Naturaliter anima est gratiae capax; 'eo enim *ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam*', ut dicit Augustinus" (*S. Th.*, I-II, q. 113, a. 10 c.); "Est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis inquantum est ad imaginem Dei" (*Ibid.*, III, q. 9, a. 2 c.). Cfr. *In II Sent.*, d. 16, exp. textus, Mand. II, pág. 406.

[18] "Sicut autem lumen a sole diffunditur in aerem, ita gratia a Deo infunditur anime; que quidem est *supra* naturam anime, et tamen *in* natura anime uel cuiuscumque creature rationalis est aptitudo quedam ad gratie susceptionem" (*De Malo*, q. 2, a. 11 c., ed. Leon., t. XXIII, pág. 60, lín. 173 - 176; *Ibidem*, ed. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 490 b).

singular estructura del hombre, quien para alcanzar un determinado fin (τέλος) debe obrar de acuerdo con una forma proporcionada a dicho fin e intrínseca al hombre mismo: *unumquodque autem operatur secundum propriam formam*.

Si se admite, pues, que la gracia añade en el hombre algo creado, se trata en adelante de inquirir qué tipo de realidad es.

CAPÍTULO II

LA GRACIA: CUALIDAD QUE TRASCIENDE LAS ENUMERADAS POR LOS FILÓSOFOS

> "Gratia est sanitas mentis, nec computatur inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi enumeraverunt, quia non cognoverunt nisi illa accidentia animae quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos"
>
> (*De Virt. in Communi*, q. un., a. 2 ad 21)

§ 1. *La determinación aristotélica del ente*

En diversos pasajes Santo Tomás encara en forma directa el tema de la realidad creada de la gracia. En el libro de las *Sentencias* se basa en Aristóteles, tanto por una referencia explícita,[1] cuanto por las categorías hermenéuticas que utiliza en el análisis de esta peculiar realidad.

Aristóteles, al establecer una primera determinación del ente, lo divide en substancia y accidente. La substancia es el ser simple principal:[2] *id cui competit habere esse in se et non in alio*. Asimismo, es aquello sobre lo que (*supra quod*) y en lo que (*in quo*) todo existe, y, luego es también el sujeto de toda predicación.[3] Es oportuno señalar, pues, que no es suficiente a la substancia ser sujeto como lo es la materia prima, sino que debe ser un ente real (*ens reale*) y en sí mismo separado, es decir, determinado, y por

[1] "Substantia non recipit magis et minus, ut in Praedicamentis dicitur" (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, Mand. II, pág. 671).

[2] τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ᾽ ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη (*Metaph.*, VII [Z], 1, 1028 a 30-31)

[3] *Metaph.*, V (Δ), 8, per totum.

tanto subsistente.[4] El accidente, en oposición a la substancia, necesita de otra realidad para subsistir (*res cui debetur esse in alio*): lo que está expresado en la clásica definición atribuida a Boecio, *accidentis esse est inesse*.[5]

§ 2. *La gracia a la luz de las categorías aristotélicas*

De acuerdo con la antedicha determinación del ente, la gracia para Santo Tomás no puede ser una substancia. Ella adviene después de la constitución del ser substancial del hombre: *omne illud quod advenit alicui post esse completum, accidentaliter se habet ad ipsum*.[6] Por lo demás, toda substancia, o bien es la misma naturaleza de la realidad de la cual es substancia, o bien es parte de la naturaleza como la materia y la forma; por lo que también a estas se las llama substancia. La gracia, al estar por encima de la naturaleza humana y no formar parte de ella en cuanto naturaleza humana, no puede ser una substancia ni tampoco una forma substancial.[7]

Así pues, la gracia no es una substancia, ni una parte substancial; no es la substancia del hombre, ni una parte de la substancia del hombre. El hombre es una substancia completa antes del advenimiento de la gracia. Más aún, cuando este recibe la gracia, no cambia substancialmente de suerte de dejar de ser hombre.

§ 3. *No se encuentra nada semejante a la gracia entre los accidentes que los filósofos enumeraron*

La gracia es, pues, un accidente. Pero para el Angélico Maestro se trata de un accidente del todo especial. Desde su obra juvenil Santo Tomás ya explica la singular naturaleza de este accidente sobrenatural en comparación con los que enumeraron los filósofos: ellos trataron de los hábitos naturales y adquiridos que no son equiparables con la realidad sobrenatural

[4] τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ (*Metaph*., VII [Z], 1, 1029 a 28).

[5] "Accidens non est esse, sed inesse, *VII Metaph*. Intelligitur propriissime, capiendo esse, et non communiter. Nam sic quoque extendit se ad inesse" (Pseudo-Beda, *Sent. Phil. ex Arist.*, sect. I, litt. A; M. L., XC, 968 D).

[6] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, Mand. II, pág. 671.

[7] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 2.

de la gracia: "Gratia [...] non computatur nec inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi numeraverunt; *quorum non fuit tractare nisi habitus naturales et acquisitos*".[8]

En una obra posterior, la Cuestión Disputada *De Veritate*, replantea el pensamiento mencionado, según el cual no se encuentra nada semejante a la gracia entre los accidentes que los filósofos enumeraron, y agrega una profunda razón: porque los filósofos no conocieron sino los accidentes del alma proporcionados a la naturaleza humana: "Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae quae philosophi scriverunt invenitur, *quia philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos*".[9]

Y aún en una de las últimas Cuestiones Disputadas, *De Virtutibus in Communi*, afirma, en una especie de síntesis integral de las fórmulas anteriores del *Sententiarum* y del *De Veritate*, la misma trascendencia de la gracia con respecto a todo otro accidente de orden puramente natural: "Gratia est sanitas mentis, nec computatur inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi enumeraverunt, quia non cognoverunt nisi illa accidentia animae quae *ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos*".[10]

Por consiguiente, el Angélico Maestro, en toda la parábola de su reflexión sobre la gracia desde sus obras juveniles hasta las de máxima madurez, sostuvo continuamente la misma sentencia: la gracia, pese a ser un accidente, no guarda semejanza con los accidentes naturales que los filósofos enumeraron.

Los accidentes naturales emanan del sujeto según la naturaleza del mismo y lo configuran según un modo de ser, un modo de vivir, un modo de entender, un modo de querer adecuado a la textura y naturaleza de dicho sujeto. La gracia, en cambio, se inserta en el sujeto y le añade un nuevo modo de ser en el ser natural, e infunde al vivir humano del sujeto una vida divina de la que emana un nuevo modo de conocer y querer que es infinitamente superior al posibilitado por la propia naturaleza natural del sujeto.

[8] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 ad 1, Mand. II, pág. 678.

[9] *De Verit.*, q. 27, a. 2 ad 7, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 795, lín. 198 - 202.

[10] *De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 714.

Los accidentes naturales colman la limitación del sujeto y lo realizan según la virtualidad de su esencia.[11] La gracia anida en el alma como una nueva naturaleza en la naturaleza: *ut natura in natura*.[12]

Los accidentes naturales son causados por el sujeto de modo tal que la substancia es causa final, eficiente y material de los mismos.[13] La gracia es causada inmediatamente por Dios en el sujeto al punto de crear en este un ser divino y espiritual. Ser divino y espiritual que erige al hombre en una nueva creatura en Cristo según la expresión paulina de *II Cor*. V, 17: "*Si qua ergo in Christo nova creatura, vetera transierunt*",[14] al par que le posibilita alcanzar eficazmente, mediante la virtualidad de un principio

[11] "Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia, cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso, forma accidentalis est propter completionem subiecti" (*S. Th.*, I, q. 77, a. 6).

[12] La gran Santa Catalina de Siena utiliza frecuentemente, con el propósito de explicar el misterio de la inserción de la naturaleza divina en la naturaleza humana, la analogía –a nuestro modesto juicio, tal vez más válida– del injerto: "L'anima non può partecipare né avere il frutto della Grazia, se il cuore e l'affetto suo non è innestato nel crociato amore del Figliuolo di Dio. Perocché senza questo innesto non basterebbe a noi che la natura divina sia innestata e unita nella natura umana, e la natura umana con la natura divina. E perché ancora vediamo Dio-e-Uomo corso all'obbrobriosa morte della croce, ha fatto uno innesto questo Verbo in su la croce santa, e bagnatici del sangue prezioso suo, germinando i fiori e i frutti delle vere e reali virtù [...]. Questo è stato poiché lo innesto del Verbo divino fece nella natura umana, e il Verbo innestato in sul legno della santissima croce" (*Carta a D. Martino*, Abad de Passignano, Epistolario, Florencia, 1970, t. I, pág. 91, nº 23).

[13] "Subiectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa; et etiam ut materialis, inquantum est susceptivum accidentis" (*S. Th.*, I, q. 77, a. 6 ad 2).

[14] Como se dice más adelante en nuestro trabajo, Santo Tomás ha asimilado profundamente esta feliz expresión paulina como lo demuestra su comentario: "Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae. Prima creatio facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. *Thren*. III, 4: 'Vetustam fecit pellem meam', etc. Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil, sunt. *I Cor*. XIII, 2: 'Si noverim mysteria omnia, etc., caritatem autem non habeam'. etc. *Iob* XVIII, 15: 'Habitent in tabernaculo illius socii eius, qui non est', id est peccati. Augustinus dicit: 'Peccatum enim nihil est et nihili fiunt homines cum peccant'. Et sic patet, quod infusio gratiae est quaedam creatio" (*In Ep. II ad Cor.*, c. V, v. 17, lect. 4, ed. cit., t. I, pág. 483, nº 192). Cfr. *In Ep. ad Gal.*, c. VI, v. 15, lect. 4, ed. cit., t. I, pág. 648 a, nº 374; *In Psalmos David.*, Ps. L, Parma, 1863, t. XIV, pág. 348.

operativo inmanente –la gracia–, a Dios mismo en su más íntima realidad, un *telos* que trasciende la potencia y finalidad propias del sujeto librado a sus solas fuerzas naturales.

Los accidentes naturales realizan al sujeto según su propia vida finita de imagen de Dios Uno y Trino que está corrupta por el pecado. La gracia, dice Santo Tomás, como la salud al cuerpo, sana la lesión infligida por el pecado original, y perfecciona la imagen de la creación por cuanto la hace partícipe de aquella misma vida por esencia que es la vida infinita de la Santísima Trinidad.

§ 4. *La gracia trasciende el accidente cualidad natural*

Por todo lo dicho, la gracia se nos presenta como un accidente sin parangón, y en consecuencia extremadamente difícil de ubicar en las categorías *quae philosophi enumeraverunt*. Incluso si se piensa la gracia situándola en el accidente cualidad, resulta que en todos los casos trasciende dicho predicamento por la desproporción antes consignada entre el orden sobrenatural y el orden propio de los accidentes naturales. No obstante lo cual, Santo Tomás en algunos pasajes describe la gracia como un cierto tipo de cualidad: "Gratia ad genus qualitatis reducitur, et ad primam speciem qualitatis; nec proprie tamen naturam habitus habet, cum non immediate ad actum ordinet".[15]

Es una cualidad, aunque propiamente no pueda llamarse hábito, pues no tiende inmediatamente al acto sino a dar al alma un ser espiritual: "Gratia est in prima specie qualitatis, quamvis *non proprie possit dici habitus*, quia non inmediate ordinatur ad actum, sed *ad quoddam esse spirituale quod in anima facit*".[16]

En la *Suma Teológica* dice el Aquinate que la gracia se reduce a la primera especie de cualidad; aunque tampoco es igual que la virtud: sino una cierta entidad habitual (*habitudo quaedam*) que es presupuesta por las virtudes infusas como principio y raíz de las mismas: "*Gratia reducitur ad primam speciem qualitatis*. Nec tamen est idem quod virtus: sed *habitudo*

[15] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 ad 1, Mand. II, pág. 678.
[16] *De Veritate*, q. 27, a. 2 ad 7, ed. Leon, t. XXII, 3, pág. 795, lín. 192 - 196.

quaedam quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix".[17]

Por consiguiente, a continuación de casi todos los pasajes anteriormente citados, donde la gracia es situada como un cierto tipo de cualidad, el Angélico Doctor advierte que se trata de una cualidad impar y en consecuencia no computable entre los diversos modos en que se realizan las cualidades naturales: "Et ideo dicit Chrysostomus quod gratia est *sanitas mentis, nec computatur inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi enumeraverunt, quia non cognoverunt nisi illa accidentia animae quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos*".[18]

Así pues, la gracia es una cualidad que podríamos llamar análoga en parangón con las otras cualidades naturales. Es decir, la gracia tiene algo en común con las cualidades naturales en la medida en que cabe situarla en el accidente cualidad, y tiene algo de diverso en la medida en que trasciende todo accidente natural. Es un *quale* pues califica al sujeto,[19] pero tiene una densidad intensiva diversa de la categoría aristotélica, porque mientras esta realiza al sínolon como actuación cualitativa de su ser y naturaleza naturales, la gracia en cambio realiza un *salto cualitativo* que lo inserta en un nuevo ser y naturaleza que es participación del ser y naturaleza divinas.

§ 5. *La gracia como* habitudo quaedam

Santo Tomás suele ilustrar también la realidad de la gracia denominándola *habitudo quaedam*. Ya en su obra juvenil se halla esta sentencia: "Gratia ad genus qualitatis reducitur, et ad primam speciem qualitatis; nec

[17] *S. Th*., I-II, q. 110, a. 3 ad 3. También: "Gratia ad primam speciem qualitatis reducitur; nec tamen est habitus sicut virtus, quia non immediate ordinatur ad operationem" (*De Virt. in Com*., q. un., a. 2 ad 21, ed. cit., Q. D. II, pág. 714).

[18] *De Virt. in Com.*, q. un., a. 2 ad 21, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 714. Además: "Et ideo dicit Chrysostomus quod *gratia est sanitas mentis*; unde non computatur nec inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi numeraverunt; quorum non fuit tractare nisi habitus naturales et acquisitos" (*In II Sent*., d. 26, q. 1, a. 4 ad 1, Mand. II, pág. 678). Cfr. texto anteriormente citado, *De Verit.*, q. 27, a. 2 ad 7, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 795, lín. 198 - 202.

[19] Aristóteles define la cualidad como la diferencia de la substancia: πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορά (*Metaph.*, V [Δ], 14, 1020 b 14-15).

proprie tamen naturam habitus habet, cum non immediate ad actus ordinet; sed est velut *habitudo quaedam sicut sanitas se habet ad corpus*".[20]

En la *Suma Teológica* vuelve a proponer la fórmula *habitudo quaedam* para distinguir a la gracia de la virtud: mientras que la virtud es un hábito operativo del bien, la gracia es una cierta entidad habitual fundante, presupuesta por las virtudes infusas como principio y raíz de las mismas: "Gratia reducitur ad primam speciem qualitatis. Nec tamen est idem quod virtus: sed *habitudo quaedam quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix*".[21]

En una de las últimas presentaciones del tema el Santo Doctor se sirve de una fórmula que engloba las anteriormente consignadas, sean del *Sententiarum* o de la *Suma*, y especifica aún más la naturaleza de esta descripción de la gracia como *habitudo quaedam* al afirmar que la gracia es una *habitudo* que da un cierto ser espiritual y divino a la misma alma: "Gratia ad primam speciem qualitatis reducitur; nec tamen est habitus sicut virtus, quia non immediate ordinatur ad operationem; sed est velut *habitudo quae dat quoddam esse spirituale et divinum ipsi animae*, et praesupponitur virtutibus infusis sicut earum principium et radix, et se habet ad essentiam animae sicut *sanitas ad corpus*. Et ideo dicit Chrysostomus quod *gratia est sanitas mentis*".[22]

¿Qué tipo de realidad es pues la *habitudo*? Santo Tomás se vale con alguna frecuencia de esta categoría. En la *Suma* dice: "Dionysius determinat de divinis nominibus secundum quod important circa Deum habitudinem causae: nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus".[23]

Asimismo, habla de la *habitudo* de Cristo respecto del género humano: "Propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum".[24] También afirma,

[20] *In II Sent*., d. 26, q. 1, a. 4 ad 1, Mand. II, pág. 678.

[21] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3 ad 3.

[22] *De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 714.

[23] *S. Th.*, I, q. 5, a. 2 ad 1.

[24] *S. Th.*, III, q. 7, a. 1 c.; *Ibidem*, q. 8, a. 2 ad 2; *Ibidem*, q. 9, a. 2 c.; *Cg*., I, 12; I, 4; I, 70; I, 86; II, 33; II, 37; II, 74, II, 75; III, 143.

en otro orden de realidades, la *habitudo* del predicado para el sujeto: "differencia attenditur secundum habitudinem praedicati ad subiectum".[25]

Por consiguiente, la *habitudo* connota un cierto orden de dos realidades que puede ser lógico, ontológico, etcétera. Si se la utiliza para describir un orden ontológico, es con el objeto de ilustrar la relación que se establece entre la causa y el efecto, entre la materia y la forma, entre el acto y la potencia, y a la postre entre el ser por participación y el Ser por esencia.

Santo Tomás, al aplicar la categoría de *habitudo* a la gracia, la compara tanto con *la salud respecto del cuerpo* como con una *forma que da un ser*: aquella forma sobrenatural que da un ser espiritual al alma. Pienso, entonces, que los puntos a tratar a continuación, de la gracia como forma que da una vida divina y de la gracia como participación de la naturaleza divina, darán luz a este respecto.

[25] *Expositio I libri Peryermenias super 18 a 28*, ed. Leon., t. I*, 1, pág. 66, lín. 31 s.; *In I Perih*., lect. 13, ed. R. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1952, pág. 64, nº 166.

CAPÍTULO III

LA GRACIA COMO PRINCIPIO FORMAL DE UN SER ESPIRITUAL

> "Esse naturale per creationem Deus causat in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali; forma enim naturalis principium est esse naturalis. Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia"
>
> (*De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 3)

> ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ᾗ αὐτά
>
> (Aristóteles, *Metaph.*, V [Δ], 4, 1015 a 13-15)

§ 1. *Las fuentes de la concepción tomista*

El Santo Doctor dice en sus escritos que la gracia es un principio formal de nuevo ser que nos hace deiformes. Este modo de concebir la gracia como forma inmanente al alma es de origen aristotélico. Como es sabido, Aristóteles habla de la naturaleza como de la esencia en cuanto principio de operación. Santo Tomás, en su propósito de estructurar con propia entidad el orden creatural, también aplica la noción aristotélica de forma al orden sobrenatural. Por ello, estableciendo una analogía entre el orden natural y el sobrenatural, afirma: tal como el ser natural por la creación Dios lo hace en nosotros sin ninguna causa eficiente, sino mediante una causa formal, de igual modo el ser espiritual gratuito Dios lo hace en nosotros sin la mediación de ningún agente, sino mediante una forma creada que es la gracia: "Esse naturale per creationem Deus causat in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali; forma enim

naturalis principium est esse naturalis. Et *similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia*".[1]

Sin embargo, para demostrar la necesidad del *esse gratiae* por el que somos regenerados en Cristo como principio de las operaciones espirituales, cita al Pseudo-Dionisio: "Et ideo dicit Dionysius, in II cap. *Caelest. Hier.*, quia sicut in rebus naturalibus est quod illud quod non habet speciem per generationem adeptam non potest habere operationes speciei debitas, *ita ille qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem non potest participare divinas operationes*".[2]

En un texto del *De Veritate*, posterior, el Angélico Maestro sostiene la misma afirmación: nadie puede realizar operaciones espirituales sin haber recibido primero un ser espiritual (*esse spirituale*): "Patet per Dionysium in II cap. *Ecclesiasticae hierarchiae*, ubi dicit *quod non potest aliquis habere spiritualem operationem nisi prius esse spirituale accipiat, sicut nec operationem alicuius naturae nisi prius habeat esse in natura illa*".[3]

Con todo la referencia explícita a la fuente aristotélica aparece en el mismo artículo del *Sententiarum* anteriormente consignado cuando dice que la gracia es la vida del alma: pero el vivir para los vivientes es el ser: "Gratia dicitur esse vita animae. Sed *vivere viventibus est esse*, ut in *II De Anima*, tet. 37, Philosophus dicit".[4]

Así pues, amalgamando en síntesis superior el principio aristotélico de la forma inmanente al sínolon (σύνολον) con el dionisiano que Santo Tomás formula *ille qui non est adeptus divinum esse non potest participare divinas operationes*, el Angélico afirma: la gracia es una forma participada de la naturaleza divina e inmanente al singular espiritual que da un ser espiritual y divino (*esse spirituale et divinum*) que participa de una semejanza con el ser divino por esencia.

[1] *De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 182 - 189.

[2] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3, Mand. II, pág. 674. El texto que cita Santo Tomás es substancialmente: Ἢ οὐχὶ καὶ ἡμῖν, ἀνθρωπίνως φαμὲν, ὑπάρξαι δεῖ πρῶτον, εἶτα ἐνεργῆσαι τὰ καθ' ἡμᾶς, ὡς τοῦ μηδαμῶς ὄντος, οὐδὲ κίνησιν, ἀλλ' οὐδὲ ὕπαρξιν ἔχοντος· τοῦ δέ πως ὄντος, ἐκεῖνα μόνον ἐνεργοῦντος ἢ πάσχοντος ἐν οἷς εἶναι πέφυκεν; (Pseudo-Dionisio Areopagita, *De Ecclesiasticae Hierarchiae*, c. 2, synopsis cap.; M. G., III, 392 B; *Dionysiaca*, II, 1108).

[3] *De Veritate*, q. 27, a. 2 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 794, lín. 149 - 154.

[4] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3 s. c., Mand. II, pág. 674.

§ 2. *Las formulaciones tomistas*: omnino simile est de creatione et recreatione

A continuación agruparemos, según diversas analogías que establece el Santo Doctor, un conjunto de textos que manifiestan la clara concepción de la gracia como forma sobrenatural inmanente participada del alma propuesta por el Aquinate.

Ante todo es constante un principio: *omnino simile est de creatione et recreatione*.[5] La creación y la recreación son absolutamente semejantes; es decir, Dios, cuando comunica su ser *ad extra* de su vida propia trinitaria, en cualquier nivel que fuere, procede siempre de un modo y con un contenido metafísico semejante: en consecuencia resultan análogos los diversos procesos. Procede *ad extra* comunicando su ser, pero no en la identidad según se realiza en la procesión inmanente del Verbo y el Espíritu: Dios no se puede comunicar fuera de sí mismo en la totalidad de su esencia o por esencia. Por ello, Dios al comunicar su ser fuera del proceso inmanente de su vida *ad intra*, procede según participación, es decir, comunicando en alteridad, en diversidad de esencia o bien por composición: procede de acuerdo con el estatuto ontológico según el cual Él como causa es el Ser por esencia (*Esse per essentiam*) y la creatura como efecto es el ente por participación (*ens per participationem*). Es estrictamente en este sentido que la creación y la recreación son metafísicamente semejantes y lógicamente análogas. En ambas Dios es el principio del cual proceden, y en ninguna de ellas Dios se comunica por esencia como en las procesiones inmanentes. Mientras en las procesiones trinitarias la deidad del Padre es comunicada al Hijo y por Este y el Padre al Espíritu Santo según perfecta identidad de naturaleza o en plenitud de esencia de modo tal que no existe diversidad metafísica entre causa y efecto sino simple y perfectísima derivación o procesión de origen desde el mismo principio, en la procesión *ad extra* natural y/o sobrenatural Dios se comunica según diversos grados de participación de su ser, esencia y perfecciones, y en consecuencia en alteridad radical entre el efecto derivado y la causa fundante. Dios es, luego, causa en la creación y recreación por cuanto da eficientemente, desde su poder infinito, con el intervalo metafísico de la nada, el ser, la esencia y las

[5] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, pág. 395.

perfecciones; por cuanto según el inefable paradigma de su Naturaleza se modela toda la creación y recreación; y por cuanto todo está teleológicamente orientado hacia Él. Pero Dios no es causa como quien entra a formar parte en y con el efecto: no es ni el ser ni la forma misma de la creatura en la creación ni en la recreación.

Por consiguiente, si bien todas las cosas de la creación y/o de la recreación son, y son buenas y verdaderas y bellas, con y en el Ser, la Verdad y Bondad y Belleza de Dios en cuanto principio fundante agente, ejemplar y final, no obstante cada cosa es y es buena y verdadera y bella por una semejanza de la divina naturaleza en sí misma entrañada que es formalmente su propio ser y bondad y verdad y belleza: "Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates".[6]

El tránsito de la creación a la recreación y la consecuente semejanza de ambos procesos, es estrictamente tomista: "Omnino simile est de creatione et recreatione. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturae, et illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata [...]: ita etiam et in recreatione Deus confert animae esse gratiae; *et principium formale illius esse est habitus creatus*".[7]

En otro texto posterior el Santo Doctor describe esta profunda semejanza entre la creación y la recreación, y destaca con particular fuerza la causalidad efectiva de Dios y formal de la forma tanto natural cuanto sobrenatural: "*Creare et recreare effective Dei est*; unde sicut creando, formam substantialem rei confert per quam *in esse naturali subsistit*, ita etiam

[6] *S. Th.*, I, q. 6, a. 4. También: "Omne agens invenitur sibi simile agere; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis, et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae" (*De Verit.*, q. 21, a. 4 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 602, lín. 205 - 212). Y aún: "Sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse quo formaliter res est" (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, Mand. I, pág. 492).

[7] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. II, pág. 395 s.

recreando, *formam gratiae confert, per quam in esse gratiae permanet*; non enim potest intelligi quod sit agens nisi aliquid in effectu suo faciat, vel formam aliquam inducat, vel substantialem, vel accidentalem; *unde gratia dicitur recreare formaliter, sed Deus effective*".[8]

Es más: el Angélico Maestro extiende la analogía de la creación con la recreación no solo al momento inicial de esta última, la justificación, sino también a su momento cumbre de la beatificación, en la cual asimismo puede y debe haber un medio formal que asimile el alma a Dios: "Inter mentem nostram et Deum nihil cadit medium, neque per modum efficientis quia immediate a Deo creatur et iustificatur; neque per modum obiecti beatificantis, quia ex ipsa Dei fruitione anima fit beata: *potest tamen aliquid esse medium formale, quo anima Deo assimiletur*".[9]

Santo Tomás en sus últimas obras se sirve de la doctrina de la participación, citando a Boecio, para explicar esta mediación formal por la que el alma en la vida eterna se asimila a Dios: "Deus est beatitudo per essentiam suam; non enim per adeptionem aut participationem alicuius alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boethius,[10] *per participationem*; sicut et *dii per participationem* dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis secundum quam homo dicitur beatus, *aliquid creatum* est".[11]

§ 3. *Dios es la vida efectiva del alma por la gracia y del cuerpo por el alma*

Otra analogía utilizada de continuo por el Santo Doctor es la que resulta de relacionar la causalidad del alma respecto del ser natural con la de la gracia respecto del ser sobrenatural: tanto el alma cuanto la gracia ejercen una verdadera causalidad formal que se distingue de la causalidad eficiente divina: "Anima quodammodo similiter se habet ad corpus ut Deus ad animam, et quodammodo dissimiliter. In hoc enim similitudo tenet quod utrumque rationem causae efficientis habet, sed in hoc differet

[8] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 ad 4, Mand. II, pág. 670.
[9] *De Verit.*, q. 27, a. 1 ad 10, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 792, lín. 252 - 258.
[10] *De Consol.*, lib. III, prosa 10, M. L., LXIII, 767.
[11] *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 1 ad 1. Cfr. *Ibidem*, q. 62, a. 1 c.

quod anima est etiam causa formalis corporis; unde immediate corpus vivificat, cum inter materiam et formam non sit aliquid medium, ut in *VIII Metaph.*, tex. 16, Philosophus dicit. Deus autem non est forma animae, nisi exemplaris; unde oportet quod, mediante aliqua forma, in esse gratuito eam vivificet".[12]

Es oportuno subrayar que en el texto anteriormente consignado se le atribuye a Dios una causalidad formal siempre que se la entienda como causalidad ejemplar. En un texto posterior, en el *De Veritate*, Santo Tomás ilustra la dialéctica entre la causalidad eficiente divina y la causalidad formal del alma y de la gracia con el ejemplo del pintor, el color blanco y la paleta: el pintor hace *effective* blanca la paleta mediante la blancura, pero la blancura sin mediación de ninguna forma, pues hace el blanco formalmente: "Anima est causa formalis vitae corporalis; unde nulla forma mediante corpus vivificat. Deus autem vivificat animam non sicut causa formalis sed sicut causa efficiens; unde aliqua forma cadit media, sicut pictor album facit parietem effective albedine mediante, albedo vero nulla forma mediante, quia facit album formaliter".[13]

Más adelante, en el mismo *De Veritate*, se establece una transparente analogía entre el alma como principio inmediato de ser natural (*essendi principium*) y la gracia como principio también inmediato de ser espiritual (*esse spirituale*) por lo cual esta –la gracia– informa al sujeto: "Sicut essentia animae immediate est essendi principium [...], ita immediatus effectus gratiae est conferre *esse spirituale*, quod pertinet ad informationem subjecti".[14]

En la *Suma Teológica* el Santo Doctor recurre a expresiones similares con el propósito de manifestar tanto la causalidad eficiente de Dios en el orden natural y/o sobrenatural, cuanto la causalidad de la forma substancial y/o accidental, del alma o la gracia en la creación o recreación: "*Deus est vita animae per modum causae efficientis*: sed anima est vita corporis per modum causae formalis. Inter materiam et formam non cadit aliquod medium: quia forma per seipsam informat materiam vel subiectum. Sed

[12] *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1 ad 5, Mand. II, pág. 670. Cfr. también: *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 2, Mand. I, pág. 395.

[13] *De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 1, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 167 - 174.

[14] *De Veritate*, q. 27, a. 5 ad 17, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 812, lín. 410 - 414.

agens informat subiectum non per suam substantiam, sed per formam quam in materia causat".[15]

Nos parece importante destacar en la anterior fórmula la profundidad del enunciado *Deus est vita animae per modum causae efficientis*: Dios, por ser principio fundante de toda vida, está presente *per essentiam* dando identidad propia a la vida del alma como causa agente de la misma. Esta afirmación sigue a la aplicación que hace Santo Tomás de la dialéctica entre la causa eficiente y la causa formal, no solo al orden del ser, sino también a otra perfección trascendental como la vida. La fórmula de máxima madurez en la exposición de dicha dialéctica se encuentra un poco después en la misma *Suma*: Dios es la vida efectiva del alma por la gracia y del cuerpo por el alma, pero formalmente la caridad es la vida del alma como el alma la del cuerpo: "*Deus est vita effective et animae per caritatem et corporis per animam: sed formaliter caritas est vita animae, sicut et anima corporis.* Unde per hoc potest concludi quod, sicut anima immediate unitur corpori, ita caritas animae".[16]

Retornamos, entonces, a la fórmula paradigmática del Angélico Maestro: Dios es la vida por esencia de la que cada cosa vive por ser Él, el fundamento de pertenencia agente, ejemplar y final: sin embargo, cada cosa participa de una semejanza diversa de la vida divina única que es formalmente su propia vida: la gracia del alma y el alma del cuerpo.[17]

§ 4. *La gracia obra en el alma a modo de causa formal*

En una serie de textos Santo Tomás expone una doble forma de causar, sea a modo de causa eficiente, sea a modo de causa formal: hacer del pecador un justo se atribuye a Dios como eficiente y a la caridad como forma: "Aliquid dicitur facere dupliciter: *vel per modum efficientis*, sicut pictor facit parietem album; *vel per modum formae*, sicut albedo facit al-

[15] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 ad 2.

[16] *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 2 ad 2.

[17] "Sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est" (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, Mand. I, pág. 492). Cfr. *De Verit.*, q. 21, a. 4, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 602, lín. 208 - 212; *S. Th.*, I, q. 6, a. 4.c.

bum. Facere igitur de peccatore justum vel Deo conjunctum est *ipsius Dei sicut efficientis, et ipsius charitatis sicut formae*".[18]

Otro texto muy similar en el que se utiliza el verbo *agere*, generalmente reservado para la causalidad eficiente, es presentado por el Aquinate en un libro posterior del mismo *Comentario a las Sentencias*: "*Agere* aliquid dicitur dupliciter: scilicet *formaliter*, sicut albedo facit album parietem, et hoc modo accidens in subjectum agere potest, et sic gratia in animam agit, mundando ipsam et gratificando; alio modo *effective*, sicut pictor parietem album facit et hoc modo nec gratia nec aliquod accidens in subjectum suum agit".[19]

Por lo demás, a propósito de la gracia de Nuestro Señor el Angélico Maestro afirma que mientras la Deidad perfecciona el alma de Cristo eficientemente, la gracia como forma creada la perfecciona formalmente: "Gratia principaliter *duo* facit in anima. *Primo* enim perficit ipsam formaliter in esse spirituali, secundum quod Deo similatur; unde et vita anima dicitur. *Secundo* perficit eam ad opus, secundum quod a gratia emanant virtutes sicut vires ab essentia animae; quia non potest esse operatio perfecta, nisi progrediatur a potentia perfecta per habitum. *Et propter haec duo oportet ponere gratiam in anima Christi*. Cum enim sit perfectissima in esse spirituali, oportet quod sit aliquid perficiens ipsam formaliter in esse illo. Deitas autem non est formaliter, sed *effective* perficiens ipsam. Unde oportet aliquam formam creatam in ipsa [ipso] ponere qua *formaliter* perficiatur; et haec est gratia".[20]

En la *Suma Teológica* se distingue entre la causalidad eficiente divina y la causalidad formal de la gracia en el alma utilizando el mismo ejemplo del libro de las *Sentencias* –la blancura que hace el blanco– y agregando el ejemplo de la justicia que hace al justo: "Gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis; sicut albedo facit album, et iustitia iustum".[21]

[18] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 5, Mand. I, pág. 396.
[19] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2 ad 4, Mand. II, pág. 672.
[20] *In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, Moos III, pág. 396.
[21] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 1.

Evidentemente, la misma forma es un efecto del agente, por lo cual es absolutamente igual lo que el agente hace efectivamente (*effective*) a lo que la forma hace formalmente (*formaliter*): sin embargo, el agente actúa con la mediación de la forma: "Ipsa forma est effectus agentis. Vnde unum et idem est quod agens facit effectiue et quod forma facit formaliter: sicut pictor dicitur colorare parietem, et etiam color".[22]

Por consiguiente, la eficacia de la forma está dada por la virtud del agente que induce la forma: si la gracia creada y en consecuencia finita, produce el entrañarse por esencia de la naturaleza divina infinita en el alma, esto demuestra el infinito poder de Dios que es el autor de la gracia: "Caritas operatur formaliter. Efficacia autem formae est secundum virtutem agentis qui inducit formam. Et ideo quod caritas non est vanitas, sed facit effectum infinitum dum coniungit animam Deo iustificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinae, quae est caritas auctor".[23]

Pero la gracia produce el entrarse como presencia por esencia de la naturaleza divina en el fondo del alma no efectiva sino formalmente: por ello la virtud infinita no compete a la gracia, que es una forma creada finita, sino al autor de la misma: "Caritas coniungit bono infinito, non effective, sed formaliter; unde virtus infinita non competit caritati, sed caritatis auctori. Competeret autem caritati virtus infinita, si homo ad infinitum bonum per caritatem infinite ordinaretur: quod patet esse falsum. Modus enim sequitur formam rei".[24]

La creatura, aun cuando sea sobrenatural, es vanidad por ser creada *ex nihilo,* no por ser semejanza participada de Dios por su propia forma natural o sobrenatural: es por la participación formal de la divinidad que la gracia creada se une a la gracia increada, o bien a la vida, íntima e inefable, de la Trinidad toda: "Creatura est vanitas in quantum est ex nihilo, non autem in quantum est similitudo Dei; et ex hac parte est quod caritas creata veritati primae coniungit".[25]

[22] *De Malo*, q. 5, a. 5 ad 16, ed. Leon., t. XXIII, pág. 143, lín. 401 - 404.

[23] *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 3 ad 3.

[24] *De Caritate*, q. un., a. 1 ad 10, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 756 b.

[25] *Ibid.*, ad 11, ed. cit., pág. 756 b.

§ 5. *Forma est principium agendi in unoquoque*

En la *Suma Contra Gentiles* la realidad de la gracia es interpretada en varias oportunidades como una forma y una perfección. Sin embargo, esta visión de la gracia como forma no está desarrollada a fin de exponer la dialéctica entre la causalidad eficiente divina y la causalidad formal propia de la gracia en el alma, ni tampoco con el propósito de exponer la pertenencia fundamental de la gracia, como forma inmanente participada en el alma, a su forma ejemplar que es la naturaleza divina por esencia, sino con el objeto de indicar la radical exigencia de la causa final respecto de la causa formal. Se trata, por tanto, de un nuevo aspecto. Hasta el presente hemos consignado los textos donde se muestra la compleja dialéctica entre la causa eficiente y la causa formal o entre la causa formal y su causa ejemplar o bien formal extrínseca, en adelante se trata de ver la relación entre la causa final y la causa formal.

En otras palabras, en los textos anteriores Santo Tomás deduce la realidad creada de la gracia como forma intrínseca participada en el alma de la exigencia tanto de la causa eficiente cuanto de la causa ejemplar: en el *Contra Gentiles* el Aquinate muestra la necesidad de la gracia como forma y perfección inmanente participada en y del hombre en virtud del fin último sobrenatural al cual este está llamado: "Quod enim in aliquem finem dirigitur, oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum: nam movens continue mutat quousque mobile per motum finem sortiatur. Cum igitur auxilio divinae gratiae homo dirigatur in ultimum finem, oportet quod continue homo isto auxilio potiatur, quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset si praedictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem, et quasi quiescentem in ipso [...]. Est ergo *gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur*".[26]

La argumentación en el *Contra Gentiles* parte del principio aristotélico de la forma como principio de operación en el sínolon.[27] En efecto, cada

[26] *Cg.*, III, 150, Oportet, ed. P. Marc, Marietti, Taurini, 1961, t. III, pág. 225 a, nº 3227.

[27] Cabe suponer que al elaborar la *Suma Contra Gentiles* Santo Tomás estaba estudiando con gran intensidad el *corpus aristotelicum* con el propósito de dar a luz los comentarios a la obra del Filósofo, de modo que el análisis del tema de la gracia, al

cosa tiende al fin según su forma, pero el fin al cual tiende el hombre está por encima de la naturaleza humana: luego, es necesario que se añada al hombre una forma y perfección sobrenatural por la cual convenientemente tienda al fin antedicho: "Unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae: diversarum enim specierum diversi sunt fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinae gratiae, est supra naturam humanam. Ergo oportet quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum".[28]

Asimismo, en el siguiente argumento se pone más en evidencia el principio aristotélico *forma est principium agendi in unoquoque*,[29] que asimilado y reelaborado por el genio tomista es aplicado por el Santo al orden sobrenatural de la gracia: "Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. *Unumquodque autem operatur secundum propriam formam*. Oportet igitur, ad hoc quod homo perducatur in ultimum finem per proprias operationes, quod superaddatur ei aliqua forma, ex qua eius operationes efficaciam aliquam accipiant promerendi ultimum finem".[30]

Finalmente, Santo Tomás argumenta según el magistral principio *divina providentia omnibus providet secundum modum suae naturae*. Es propio del hombre que, para la perfección de sus operaciones, tenga, sobre las potencias naturales, ciertas perfecciones y hábitos sobrenaturales con los cuales casi connatural y fácil y deleitablemente pueda obrar el bien. Luego, el auxilio de la gracia que el hombre recibe de Dios para poder llegar al fin último, no puede sino ser una forma y perfección inmanente al hombre: "*Divina providentia omnibus providet secundum modum suae naturae*. Est autem hic modus proprius hominum, quod ad perfectionem suarum operationum oportet eis inesse, super naturales potentias, quasdam perfectiones et habitus, quibus quasi connaturaliter et faciliter et delectabiliter bonum et bene operentur. Igitur auxilium gratiae, quod homo a Deo consequitur ad

igual que los otros temas, está muy influido por los principios aristotélicos y de modo particular por el principio de la forma inmanente y constituyente del sínolon.

[28] *Cg.*, III, 150, Amplius, ed. cit., t. III, pág. 225 b, nº 3229.

[29] Para las diversas enunciaciones del principio cfr. *supra*, Introducción, pág. 27, nota 14.

[30] *Cg.*, III, 150, ed. P. Marc, Marietti, Taurini, 1961, t. III, pág. 225 b, nº 3230.

perveniendum in ultimum finem, aliquam formam et perfectionem homini inesse designat".[31]

§ 6. *La gracia como forma inmanente participada en el hombre en virtud de la triple exigencia causal: eficiente, ejemplar y final*

Por consiguiente, Santo Tomás muestra la exigencia de la gracia como forma inmanente participada de la naturaleza divina en la naturaleza humana en virtud de la triple causalidad: la eficiente, la ejemplar o bien formal extrínseca, y la final. La causalidad eficiente pide una causa formal inmanente al sínolon que cause formalmente el ser natural y/o el ser sobrenatural de la naturaleza divina participada en el hombre.

La causalidad formal es inmanente al sujeto, pero a su vez está modelada en su fundamento de pertenencia radical que es la naturaleza divina o causalidad formal extrínseca –ejemplar– de la esencia divina. La causalidad final exige una forma inmanente en el sujeto proporcionada a sí misma en cuanto fin propio del sujeto, para que dicho sujeto con su propia naturaleza elevada con aquella forma y perfección proporcionada al fin pueda alcanzar el mencionado fin. Así, por una parte, el Santo valoriza al máximo la realidad finita por cuanto hace de la gracia una forma creada sobrenatural que se inserta en el alma para darle al sujeto todo la vida infinita de la Divinidad por la mediación formal de una estructura finita.

Por otra parte y como consecuencia de la antedicha forma creada, la gracia entrañada en el ser natural espiritual, la realidad finita se religa radicalmente a la infinita: la dialéctica de la forma exige la presencia de la causalidad eficiente, el modelo de la causalidad ejemplar e indica la tensión hacia la causalidad final.

A fin de mostrar esta profunda compenetración de presencia y ausencia, de la triple causalidad trascendental (eficiente, ejemplar y final) en la causalidad formal y a su vez de esta en aquella como en su fundamento de pertenencia radical, es decir, para revelar el entrañarse como presencia por

[31] *Cg.*, III, 150, Praeterea, ed. P. Marc, Marietti, Taurini, 1961, t. III, pág. 225 b, nº 3231.

esencia de lo infinito en lo finito, el Angélico Maestro acude a la noción de participación: "Ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est, et sicut bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae; ita etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis Augustinus fuit imbutus. Quod quidam non advertentes ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi".[32]

Con todo lo cual el Angélico Maestro, basándose en el creacionismo cristiano, explicita y aplica al orden sobrenatural su superior y original síntesis entre la forma inmanente al sínolon aristotélica, cerrada a la trascendencia, y la forma separada platónica, cerrada a la inmanencia del sínolon.[33] Esta fórmula tal vez paradigmática, válida también entonces para el orden sobrenatural, es la que ha guiado el presente capítulo: "A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter, ut ex superioribus patet. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum

[32] *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 2 ad 1. Esta fórmula se complementa con: "Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animae participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem" (*S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4 c.).

[33] La participación constituye en la más madura síntesis tomista el último fundamento de toda composición tanto en el orden trascendental (*essentia-esse*) como en el predicamental metafísico (*materia-forma, substantia-accidens*) y lógico (*genus-species, species-individuum*).

similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates".[34]

[34] *S. Th.*, I, q. 6, a. 4 c. Señalemos que en el mismo artículo es citado tanto Platón cuanto Aristóteles: "Plato enim posuit omnium rerum species separatas; et quod ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando; ut puta quod Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam vocabat per se hominem et per se equum, ita ponebat ideam entis et ideam unius separatam, quam dicebat per se ens et per se unum: et eius participatione unumquodque dicitur ens vel unum. Hoc autem quod est per se ens et per se unum, ponebat esse summum bonum. Et quia bonum convertitur cum ente sicut et unum, ipsum per se bonum ponebat esse summum Deum, a quo omnia dicuntur bona per modum participationis. Et quamvis haec opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter probat; tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet. Huic etiam sententiae concordat Aristoteles" (*S. Th.*, I, q. 6, a. 4). El Angélico en su síntesis superior del ser por esencia del que participan todas las creaturas con sus diversas formas como entes por participación, encuentra el acuerdo entre Platón y Aristóteles.

CAPÍTULO IV

EL ENUNCIADO *PARTICIPATIO DIVINAE NATURAE*

> "Gratia est quaedam supernaturalis participatio divinae naturae, secundum quam divinae efficimur consortes naturae, ut dicitur in *II Petr.*, I, 4, secundum cuius acceptionem dicimur regenerari in filios Dei"
>
> (*De Virt. in Communi*, q. un., a. 2 ad 21)

§ 1. *Preliminares*

Así pues, con el propósito de penetrar en la estructura más íntima de la realidad sobrenatural que recibe el hombre, al par que de ahondar la entidad de la gracia en el mismo hombre, el Doctor Angélico se sirve de la noción de participación. Se trata de entrever el profundo misterio de la comunicación de la naturaleza divina en la naturaleza humana en cuanto imagen de Dios, y de manifestar cómo Dios se hace presente al hombre, no ya con la presencia que tiene como creador por esencia, ciencia y potencia,[1] ni tampoco con la que tiene en el hombre por ser este plasmado a su imagen y semejanza,[2] sino por una nueva y original presencia en la cual se comunica Dios en sí mismo en su naturaleza y vida más propias, y se apersona trinitariamente. Se examina el insondable misterio de Dios, Él Que Es, autocomunicándose con el hombre sin alienarse, y sin que la creatura se enajene de su condición metafísica de espíritu finito: Dios que al asociar libérrimamente a la creatura a su propia vida no pierde nada de sí ni gana nada del hombre, el hombre que al aceptar libremente el llamado

[1] *S. Th.*, I, q. 8, a. 3 c.; *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, Mand. I, pág. 861.
[2] *Génesis*, I, 26.

de Dios, lejos de perder su condición de tal se realiza íntegramente como hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Se discurre acerca de la novedad del misterio de la in-habitación (*inhabitatio*) de Dios en el hombre que trasciende en sabiduría y amor el misterio de la creación del hombre desde la nada,[3] por el cual el hombre se puede hacer presente a sí mismo y Dios está más presente al hombre que el hombre a sí mismo. Se estudia la intimidad fundante de la presencia de Dios en la creatura, duplicada con respecto al orden natural, en lo que concierne al ser, la naturaleza y el obrar del hombre que hace de este un ser, una naturaleza, un conocer y una libertad fundados en el Ser, Naturaleza, Conocer y Libertad de Dios, sin confundirse Dios con la creatura al fundarla, ni la creatura con Dios por ser fundada sino contrariamente: manifestando en ello la absoluta trascendencia, soberanía y omnipotencia de Dios, al par que la estructura metafísica de la creatura como substancia espiritual y libre capaz de autodeterminarse a sí misma y fundarse en el Fundamento o desdibujarse en la elección de la mala infinitud[4] arrastrada por su fascinante espejismo.

En fin, se trata asimismo de atisbar el misterio de la gracia como comunicación de Dios, no ya durante aquel feliz estado en el que Dios constituyó al hombre en el mismo instante de la creación, o al menos no mucho después, sino en el estado histórico de una naturaleza caída por el pecado de Adán por cuanto todos los hombres, participando con él y en él de la naturaleza humana, forman como un solo hombre;[5] estado histórico de naturaleza por otra parte redimida por Cristo, quien con el misterio de

[3] "Potest dici opus magnum propter magnitudinem eius quod fit. Et secundum hoc, maius opus est justificatio impii, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quam creatio caeli et terrae, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis. Et ideo Augustinus, cum dixisset quod *maius est quod ex impio fiat iustus, quam creare caelum et terram*, subiungit: *Caelum et terram transibit: praedestinatorum autem salus et iustificatio permanebit*" (*S. Th.*, I-II, q. 113, a. 9 c.). Cfr. *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, q.la 1 ad 1.

[4] "Mala infinitud" (*schlechte Unendlichkeit*), cfr. Hegel, *Enzikl. d. philos. Wiss.*, § 94.

[5] Santo Tomás recurre frecuentemente a la noción de participación para la presentación de la verdad del pecado original como *peccatum naturae*, citando la expression de Porfirio: "Omnes homines participatione sunt unus homo" (*Isagoge*, c. de specie, § Descendentibus igitur, M. L., LXIV, 3). Cfr. *infra*, parte III[a], cap. I, § 2, pág. 304.

Su encarnación, vida, pasión, muerte, y resurrección ha iniciado un nuevo ciclo en la historia de la salvación: mientras que la gracia de los Ángeles buenos y de nuestros primeros padres era una comunicación directa de Dios como *gratia Dei*, la gracia de los salvados en la nueva economía nos llega en cambio por la mediación de Cristo; Él se constituye así en la nueva fuente fundante de toda la comunicación sobrenatural así como Dios es el principio radical de todo ser.[6] Por la privilegiada asunción de su naturaleza en la Persona del Verbo, Él se presenta como el paradigma esencial de la comunicación de la naturaleza divina fuera de la vida intratrinitaria.

Pues bien, el Angélico Maestro, con el propósito de echar luz sobre el misterio de nuestra comunión (κοινωνία) con la naturaleza divina en Cristo, en sus múltiples facetas y variadas dimensiones, que en párrafos anteriores hemos intentado bosquejar, se sirve con paulatino incremento de la noción de participación a medida que su pensamiento madura y se radicaliza.

§ 2. *Las formulaciones que describen la gracia en el* Comentario a las Sentencias

En lo que respecta al uso de la noción de participación aplicada a la gracia, creemos poder decir que la fórmula de *participatio naturae divinae* es utilizada por el Angélico desde que empieza a redactar el comentario al *De Divinis Nominibus* del Pseudo-Dionisio y en otras obras de la misma fecha, es decir, un período que empieza alrededor de 1259-69. Podemos preguntarnos si en el comentario al libro de las *Sentencias* del maestro P. Lombardo no se encuentra la anterior fórmula de *participatio naturae di-*

[6] La analogía es estrictamente tomista: "Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodam modo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodam modo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse. Unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere" (*De Veritate*, q. 29, a. 5 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 862, lín. 102 - 111). En el *Comentario al Ev. de San Juan*, el Aquinate ilumina esta realidad de la humanidad de Cristo como principio fundante del orden sobrenatural con el harto eficaz ejemplo de la fuente: "Puta, si quis haberet fontem, qui aquam infinitam posset effluere, infinite diceretur et absque mensura aquam habere" (*In Ioan. Ev.*, c. III, v. 34 b, lect. 6, 4, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1952, pág. 103 b, nº 544).

vinae como descripción de la gracia. Pero es curioso observar que, si bien en dicho libro la noción de participación es utilizada de continuo a fin de ilustrar distintos aspectos de la realidad natural o sobrenatural y las múltiples relaciones entre ambas,[7] nunca hemos visto en él la gracia enunciada como *participatio naturae divinae*. Al comentar las *Sentencias* Santo Tomás siempre prefiere decir que la gracia confiere un cierto ser divino (*dat esse quoddam divinum*).[8] Más aún, en esta misma línea de pensamiento, a la que oportunamente volveremos, si bien el Santo se sirve de la noción de participación, es sin embargo para sostener con llamativa audacia: "Ante infusionem gratiae homo nondum est particeps divini esse; unde actus sui sunt omnino improportionati ad merendum aliquod divinum, quod facultatem naturae excedat: sed per gratiam infusam constituitur in esse divino".[9]

[7] No hay ningún estudio completo de la utilización que hace el Santo de la noción de participación en todos sus aspectos en el libro de las *Sentencias*, a pesar de la capital importancia que tiene dicha noción en el más genuino pensamiento del Aquinate según lo ha mostrado la investigación contemporánea. Creemos poder aseverar que, tal vez como en ninguna otra parte, en el libro de las *Sentencias* el Santo Doctor da tal realismo a la participación natural que los hombres en cuanto seres creados a imagen de Dios (es decir, espirituales y libres) tienen de Dios, que llega a afirmar que los hombres somos del género de Dios: "Nos esse genus Dei quantum ad animam, non ita quod anima sit de divina essentia, sed quia participat naturam intellectualem quae etiam in Deo est" (*In II Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 2, Mand. II, pág. 414). Cfr. *Ibidem*, d. 16, div. tex.; *In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 2, sol. 1.

[8] "Primum enim quod facit (gratia) est hoc quod dat *esse quoddam divinum*" (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 5 c., Mand. II, pág. 680). También: "Ille qui non est adeptus *divinum esse* per spiritualem regenerationem non potest participare divinas operationes" (*In II Sent.* d. 26, q. 1, a. 3, Mand. II, pág. 674). Asimismo: "Gratia non tantum dicitur gratificans essentiam animae, sed etiam opus gratum reddens, non quidem sicut proximum informans, sed sicut primum, quod naturam in *altius esse elevat*" (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3 ad 2, Mand. II, pág. 675). Y aún: "(Gratia) primo enim perficit ipsam formaliter in *esse spirituali*" (*In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, Moos III, pág. 396). Cfr. también *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 ad 3, Mand. II, pág. 67.

[9] *In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 5 ad 3, Mand. II, pág. 707. Una formulación semejante de la gracia podemos encontrar en la *Suma*. Se trata sin duda de uno de los momentos de mayor madurez del pensamiento del Aquinate, que se encuentra en el otro extremo de la línea cronológica trazada por una reflexión cuyo inicio bien puede ser el *Comentario a las Sentencias*: "Gratia secundum se considerata, perficit essentiam animae, inquantum participat quandam similitudinem *divini esse*" (*S. Th.*, III, q. 62, a. 2 c.).

Es decir, se entiende la gracia no tanto como participación de la naturaleza divina, sino más bien como el principio formal por el cual el alma participa y se constituye *in esse divino*: "(Gratia) primo enim perficit ipsam (animam) formaliter in esse spirituali".[10] No obstante lo cual, Santo Tomás define en el mismo *Sententiarum* la beatitud como una cierta participación de la divinidad: "Per quod (beatitudo) homo efficitur quodammodo Divinitatis particeps".[11] Sin embargo, se refiere directamente a la beatitud y no a la gracia.

Por lo demás, si bien se utiliza la noción de participación, no es con el mismo contenido teorético que dicha noción adquiere en la madurez del Aquinate como superación de Platón y Aristóteles: sea por la inmanencia de la forma en el sínolon, trascendiendo a Platón; sea por la pertenencia fundamental de dicha forma a la naturaleza divina como principio fundante agente, ejemplar y final en cuanto ser por esencia, trascendiendo a Aristóteles. En el *Comentario a las Sentencias* Santo Tomás recurre con frecuencia a Aristóteles, no solo por la inmensa cantidad de citas explícitas del Filósofo que quizás abundan más que en ninguna otra obra, sino también por la técnica del razonamiento. Pero, como el mismo libro de Pedro Lombardo está redactado en gran parte con textos agustinianos, el sustrato fundamental del comentario tomista no puede sino estar primordialmente inspirado en Agustín.

Luego, se utiliza mucho la noción de participación, pero sin la plena significación teorética de las obras de madurez dada justamente por la superación en nueva y original síntesis de las posiciones aparentemente inconciliables en que había quedado encerrado el pensamiento clásico. En este sentido tal vez deba entenderse una magistral descripción que da el Angélico Maestro de la gracia como participación de la vida divina: "Caritas non potest esse sicut nec amicitia, nisi inter eos qui eamdem vitam participant. Vita autem hominis et angeli est *duplex*. *Una quae competit eis secundum naturam suam*. Et sic homines et angeli non communicant

[10] *In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, Moos III, pág. 396. Confrontar también los numerosos textos reunidos a lo largo del cap. III de esta parte: *la gracia como principio formal*.

[11] *In IV Sent.*, d. 49, q. 5, a. 1, sol., B. Ma. De Rubeis, Venecia, 1750, t. XIII, pág. 531 b.

in eadem vita; sed homines ad invicem et angeli ad invicem, quia convenit circa easdem operationes occupari. *Alia vita utriusque est per gratiam*, secundum quam fiunt *participes divinae vitae*; et in hac vita communicant et ad invicem et cum Deo. Et ideo secundum hanc vitam potest esse amicitia eorum ad invicem et haec amicitia est caritas".[12] Se trata, en efecto, de una *participatio vitae divinae* y no de una *participatio naturae divinae*, como describe el Santo Doctor la gracia en su pensamiento más lúcido y maduro. Para Santo Tomás, inspirado directamente en Aristóteles: "Vivere viventibus est esse, ut in II *De Anima*, text. 37,[13] Philosophus dicit".[14] Luego, al describir la gracia como *participatio vitae divinae* más que la participación de una *natura in natura*, de la naturaleza divina en la naturaleza humana como *forma in forma,* es decir, como nuevo principio de ser y obrar sobrenaturales en el ser y obrar naturales, se indica más bien la *participatio in esse divino*. Esto concuerda, por lo demás, con toda la fisonomía y el tipo de descripción que hace de la gracia el Angélico Maestro en el *Comentario a las Sentencias*.[15]

§ 3. *Otras formulaciones: el tránsito al enunciado* participatio divinae naturae

En la Cuestión Disputada *De Veritate* Santo Tomás tiene siempre muy presente la consignada noción de gracia del comentario al libro de las *Sentencias*: "Gratia sit in essentia animae perficiens ipsam in quantum dat ei

[12] *In III Sent.*, d. 28, q. 1, a. 3 c., Moos III, pág. 908. También: "Vita humana dicitur *dupliciter*: *vel* quae est secundum humanam naturam, et sic non communicant angeli in vita humana; *vel* quae est hominis secundum participationem divinae vitae et sic communicant in humana vita"(*In III Sent.*, d. 28, q. 1, a. 3 ad 1, Moos III, pág. 908).

[13] Τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν (II [B], 4, 415 b 13).

[14] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3, Mand. II, pag. 674. También: "Vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus" (*In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1 ad 1, Mand. I pág. 766). Asimismo: "Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione significatum: sicut cursus non est secundum rem aliud quam currere. 'Vivere autem viventium est ipsum esse eorum', ut patet per Philosophum, in II de Anima" (*Cg*., I, 96, ed. cit., t. II, pág. 109 b, nº 817).

[15] "Ante infusionem gratiae homo nondum est particeps divini esse; [...] sed per gratiam infusam constituitur *in esse divino*" (*In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 5 ad 3, Mand. II, pág. 707).

quoddam esse spirituale".[16] En todo este libro se acentúa sobre el *Sententiarum* el aspecto de la gracia como principio formal que mediatiza un nuevo ser espiritual en el alma, causado eficientemente por Dios: "Esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia".[17] Así también, se afirma que por la participación de la gracia en las mentes creadas existen muchas semejanzas de la bondad increada: "Una est bonitas increata, cuius sunt multae similitudines in creatis mentibus per participationem gratiae".[18]

Y, lo que es aún más importante en esta evolución progresiva hacia la fórmula de *participatio divinae naturae*, se esboza por primera vez una expresión semejante al hacer referencia explícita a la que será la fuente bíblica primaria de inspiración de la mencionada fórmula: "Gratia sit in essentia animae, perficiens ipsam in quantum dat ei quoddam esse spirituale et facit eam per quamdam assimilationem consortem divinae naturae, ut habetur *II Pet*. I, 4".[19]

Se afirma, luego, que la gracia hace al alma por una cierta asimilación consorte de la naturaleza divina, y se funda esta afirmación en el texto de la *II Pet*., I, 4 que dice: δι᾽ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως.[20] Como digo, me parece importante destacar tanto el adelanto que significa la expresión

[16] *De Veritate*, q. 27, a. 6 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 814, lín. 114 - 116. También: "Non potest aliquis habere spiritualem operationem nisi prius esse spirituale accipiat, sicut nec operationem alicuius naturae nisi prius habeat esse in natura illa" (*Ibidem*, a. 2 c., ed. cit., pág. 794, lín. 150 - 154); "[Gratia] ordinatur [...] ad *quoddam esse spirituale* quod in anima facit" (*Ibidem*, ad 7, ed. cit., pág. 795, lín. 195 s.). También "Gratia est quaedam perfectio *elevans animam ad quoddam esse supernaturale*" (*Ibidem*, a. 3 c., ed. cit., pág. 797, lín. 214 s.). Aún: "Immediatus effectus gratiae est conferre *esse spirituale*" (*Ibidem*, a. 5 ad 17, ed. cit., pág. 812, lín. 412 s.). Asimismo: "Quamvis gratia non sit principium esse naturalis, perficit tamen esse naturale, *in quantum superaddit spirituale*" (*Ibidem*, a. 6 ad 1, ed. cit., pág. 814, lín. 120 s.); "Gratia, *quae est principium esse spiritualis*, praesupponit essentiam animae quae est principium esse naturalis" (*Ibidem*, ad 3, ed. cit., pág. 814, lín. 140 s.). Además: "Primus et immediatus effectus gratiae invenitur in essentia animae, scilicet *informatio secundum esse spirituale*" (*Ibidem*, ad 4, ed. cit., pág. 814, lín. 143 s.).

[17] *De Verit.*, q. 27, a. 1 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 186 - 189.

[18] *De Verit.*, q. 27, a. 1 ad 7, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 792, lín. 212 - 214.

[19] *De Verit.*, q. 27, a. 6 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 814, lín. 114 - 118.

[20] *II Pet*., I, 4, Merk, Roma, 1933, pág. 764.

per quamdam assimilationem consortem divinae naturae (en lugar de entender la gracia tan solo como principio formal sin detenerse en analizar la relación entre este principio formal de la gracia y la misma naturaleza divina), cuanto el uso –tal vez por primera vez– de la fuente bíblica de la *II Pet*. I, 4. Es decir, cuando se sostiene que la gracia hace al alma, por una cierta asimilación, consorte de la naturaleza divina, se afirma al mismo tiempo de la gracia no solo su realidad de principio formal de un nuevo ser, sino también una vinculación tal con la naturaleza divina por esencia que es capaz de asimilar el alma a Ella. En este sentido el progreso de la cuestión *De Veritate* es de fundamental importancia: trasunta la asimilación en superior síntesis que hace el Angélico Maestro de las antitéticas posiciones de Platón y Aristóteles.[21] En efecto: no se trata de definir la gracia, según el agustinismo de Pedro Lombardo, como algo increado y en consecuencia extrínseco al alma misma. Por el contrario, la gracia es una forma inmanente a la misma alma; empero semejante a la naturaleza divina por esencia en cuanto radical fundamento de pertenencia eficiente, ejemplar y final. En otras palabras, el adentrarse de la gracia como presencia por esencia de la Divinidad por esencia en el alma, es lo que permite el consorcio con la naturaleza divina.

Cuando redacta la *Suma Contra Gentiles*[22] como hemos dicho cabe suponer que el Santo Doctor estudia con toda intensidad a Aristóteles y

[21] Santo Tomás en la *Q. De Veritate*, 21, 4 c. (*U. Omnia sint bona prima bonitate*) al distinguir dos formas, una inmanente en contraposición a Platón y otra separada más allá de Aristóteles, puede admitir la posición de ambos: "Omne agens invenitur sibi simile agere; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis; et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni, sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. Quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest. Sic ergo dicimus, secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari" (ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 602, lín. 204 - 212).

[22] El problema de la fecha exacta de la composición de todos y cada uno de los libros que componen la *Suma Contra Gentiles*, aún no ha encontrado solución definitiva. La mayor parte de las fechas son aproximativas: Grabmann (*Die Werke*..., 3ª ed. póstuma, Münster, 1949) da de las fechas de las controversias los términos extremos: *a quo* de 1259 y *ad quem* de 1264. La hipótesis propuesta por D. Petrus Marc O. S. B., (*Summa Contra Gentiles*, Marietti-Lethielleux, Turín-París, 1967, Introducción, t. I, págs. 385-421) según la cual "Patet quemque tractatum *Sumae C. Gentiles* posteriorem

prepara los grandes comentarios de sus obras. Por ello el análisis del tema de la gracia está muy influido por los principios aristotélicos. Me refiero de modo particular a la importancia capital que Aristóteles da a la forma inmanente en el sínolon (σύνολον) como principio de actualidad, vida y ser de la substancia, al punto de llamarla *alguna cosa de divino y apetecible*.[23] Luego, el Angélico Maestro revela en el *Contra Gentiles* una particular preocupación por describir la gracia como una perfección y forma inmanente y permanente exigida por el mismo sujeto, en tanto que *unumquodque operatur secundum propriam formam*, para alcanzar mediante la propia forma sobrenatural, el fin de la beatitud, inalcanzable para el hombre sin el auxilio de la gracia: *unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae*.[24] Con curiosidad observamos que en el mismo capítulo se utiliza la noción de participación, pero para afirmar que la gracia no sería una perfección y forma estable en el sujeto si este participara de ella solo según un movimiento o bien una pasión: "Hoc autem non esset (una forma y perfección) si praedictum auxilium (la gracia) participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem, et quasi quiescentem in ipso".[25]

esse simili in I vel in I-II, anteriorem vero simili in III Pars" (págs. 383 y 384; cfr. págs. 2 y 3), ha sido exhaustivamente criticada por el P. C. Vansteenkiste bajo el punto de vista sea de la crítica externa, sea interna (*Rassegna di Letteratura Tomistica*, Napoli, 1970, t. II, XIV, nº 67, págs. 51-56). Por lo demás, tampoco la hipótesis del P. Marc parece demasiado probable en lo que hace a la evolución, si bien homogénea, del tema de la gracia. Retenemos así como más seguras las fechas de 1259 para el libro I y de 1261-64 para los otros libros.

[23] Ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ (*Physic.*, I [A], 9, 192 a 16). Sin duda ello significa un residuo platónico en el aristotelismo.

[24] "Oportet autem hanc gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quandam formam et perfectionem ipsius [...]. Ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur" (*Cg.*, III, 150, ed. cit., t. III, pág. 225 a, nº 3227). También: "Unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae [...]. Ergo oportet quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum" (*Ibidem*, ed. cit., pág. 225 a, nº 3229). Aún: "Unumquodque operatur secundum propriam formam [...]. Ergo..." (*Ibidem*, ed. cit., pág. 225 b, nº 3230). Cfr. *Ibidem*, pág. 225 b, nº 3231.

[25] *Cg.*, III, 150, ed. cit., t. III, pág. 225 a, nº 3227.

La perspectiva, entonces, en la *Suma Contra Gentiles* es aquella de deducir la necesidad de una forma intrínseca (sobrenatural) desde la exigencia del fin sobrenatural del hombre, en base al principio aristotélico que reza: *quodcumque actio procedit a principio intrinseco*. Es decir, como toda acción procede de una *virtus* inmanente al sujeto, así la acción proporcionada al fin sobrenatural debe proceder de la gracia, la cual está en el alma *per modum formae vel naturae*, o sea como principio intrínseco de ser y operar sobrenaturales. En efecto: "*Unumquodque agit per suam formam*, quae vel est essentia eius vel pars essentiae; virtus autem principium actionis nominat":[26] esta es la novedad aristotélica que Santo Tomás asimila y aplica analógicamente al orden sobrenatural *in esse et operari gratiae*.[27]

Se podría pensar, luego, que en la *Suma Contra Gentiles* se ha avanzado poco o nada respecto del *De Veritate* en lo que hace a la evolución hacia el enunciado de la gracia como *participatio divinae naturae*: o mejor, que tal vez en el *De Veritate* hay una formulación más aproximada al afirmar que la gracia hace al alma: "Per quamdam assimilationem 'consortem divinae naturae', ut habetur *II Pet*., I, 4".[28] Sin embargo, en el Libro IV de la *Suma Contra Gentiles*, a propósito de la opinión de Fotino sobre Cristo, Santo Tomás afirma: "aestimaverunt eum (Christus), similiter aliis homi-

[26] *Cg.*, I, 43, Amplius[4], ed. cit., t. II, pág. 54 a, nº 367. También: "Nihil agit nisi secundum suam speciem: eo quod forma est principium agendi in unoquoque" (*Cg.*, II, 49, Item, ed. cit., t. II, pág. 170, nº 1251).

[27] Se puede ver en un texto casi contemporáneo del *Contra Gentiles* la afirmación sistemática de la causalidad de la forma natural (*inhaerens*) sobre el ser (*esse*) natural: "Creatura non potest hoc modo in esse quod a seipsa esse habeat; potest tamen aliqua in esse ita quod sit formale principium essendi, sic enim quaelibet forma in esse potest; et per hunc etiam modum bonitas creata potest inesse bonum tamquam formale principium" (*De Veritate*, q. 21, a. 4 ad 6, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 604, lín. 322 - 328). Esta causalidad es aplicada análogamente por el Aquinate a la forma sobrenatural de la gracia sobre el *esse gratiae* en el alma. El tránsito al orden sobrenatural es estrictamente tomista: "Esse naturale per creationem Deus causat in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali; forma enim naturalis principium est esse naturalis. Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia" (*De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 182 - 189).

[28] *De Veritate*, q. 27, a. 6 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 814, lín. 116 - 118.

nibus, per adoptionis spiritum Dei filium; et per gratiam ab eo genitum; et per quandam assimilationem ad Deum in Scripturis dici Deum, non per naturam, sed per consortium quoddam divinae bonitatis, sicut et de sanctis dicitur *II Pet*., I, 4: '*ut efficiamini divinae consortes naturae, fugientes eius quae in mundo est concupiscentiae corruptionem*'".[29] Por consiguiente, tenemos aquí una formulación muy semejante a la última que hemos expuesto del *De Veritate*, y también como en aquella una explícita referencia a la fuente escritural de la *II Pet*., I, 4.

Con todo, es importante destacar que, si bien en la *Suma Contra Gentiles* la gracia no es descripta a la luz de la noción de participación, sin embargo dicha noción es utilizada a los efectos de enseñar el orden que las cosas reciben de la Providencia divina según la diversidad de las formas: "Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis rerum. Cum enim forma sit secundum quam res habet esse; res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex: necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter Aristoteles, in *I Physic*., de forma loquens, dicit quod est '*divinum quoddam et appetibile*'".[30] Esta magistral noción de la forma como *divina similitudo participata in rebus* de origen platónico indica cómo el Angélico inserta la concepción aristotélica, con la primacía de la forma inmanente, en el ámbito de la noción de participa-

[29] *Cg.*, IV, 4, ed. cit., t. III, pág. 247 a, nº 3360.

[30] *Cg.*, III, 97, ed. cit., t. III, pág. 146 b, nº 2725. En el *Comentario a la Física* de Aristóteles (I [A], 9, 192 a 16-17) Santo Tomás afirma magistralmente: "Forma est quoddam divinum et optimum et appetibile. *Divinum* quidem est, quia omnis forma est *quaedam participatio similitudinis divini esse*, quod est actus purus: unumquodque enim in tantum est actu in quantum habet formam. *Optimum* autem est, quia actus est perfectio potentiae et bonum eius; et per consequens sequitur quod sit *appetibile*, quia unumquodque appetit suam perfectionem" (*In I Physic.*, lect. 15, ed. Pirotta, Napoli, 1953, pág. 68 a, nº 270). Por lo demás, al vértice de la expuesta dialéctica de las formas está el *Esse* divino como suprema presencia y realidad, del cual solo participan como de su fundamento de pertenencia específico, los seres espirituales en cuanto formas subsistentes: "Dicendum quod secundum Philosophum (*Metaph.*, VIII, 3, 1043, b 32 ss.) etiam *in causis formalibus prius et posterius invenitur*; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari, et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse" (*De Potentia*, q. 6, a. 6 ad 5, ed. cit., pág. 176).

ción platónico-cristiana.[31] Luego: si bien ya en la *Suma Contra Gentiles* el Aquinate integra la noción de participación con la forma aristotélica, dicha noción de participación aún no es utilizada con el propósito de explicar aquella forma inmanente en el alma que es la misteriosa realidad de la gracia en el hombre.

§ 4. *La fórmula* participatio divinae naturae

A nuestro juicio la primera atribución tácita de la noción de participación como *participatio divinae naturae* a la gracia se encuentra en la *Expositio Primae Decretalis ad Archidiaconum Tudertinum*,[32] en el texto siguiente: "Primo igitur prosequitur articulum primum de essentiae unitate. Unde primo ponit unitatem divinae essentiae *unus est solus verus Deus*, secundum illud Ioh. XVII[3] '*Ut cognoscant te solum verum Deum*'; Deut. VI[4] '*Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est*':[33] per quod excluditur error Gentilium ponentium multos deos. Dicitur autem 'verus Deus' quia est essentialiter et naturaliter Deus; dicuntur enim aliqui dii non veri *per adoptionem vel per participationem divinitatis, sive nuncupatione*, secundum illud Ps. [LXXXI, 6] '*Ego dixi, dii estis*'; dicuntur etiam aliqui dii secundum opinionem errantium, secundum illud Ps. [XCV, 5] '*Omnes dii gentium daemonia*'".[34]

Se trata, pues, de una atribución tácita de la noción de participación como *participatio divinae naturae* a la gracia según la fórmula *per participationem divinitatis*. Tácita, ya que la palabra gracia no figura explícita-

[31] El Aquinate realiza esta inserción en forma progresiva y homogénea, partiendo de la misma noción de participación platónica; sin duda el *Contra Gentiles* representa un hito relevante en este proceso. Cfr., por ejemplo, el desarrollo del mismo tema en el *De Ente et Essentia*, de corte netamente aristotélico: "Est ergo distinctio earum ad inuicem secundum gradum potentie et actus, ita quod intelligentia superior que magis propinqua est primo [enti] habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis" (*De Ente et Essentia*, c. IV, ed. Leon., t. XLIII, pág. 377, lín. 173 - 177).

[32] "Utraque expositio in priorem et alteram Decretalem annis circ. 1259-1268 exaratae fuere" (Fr. Raymundi A. Verardo O. P., *Opuscula Theologica I*, Editoris introductio, Marietti, Taurini - Romae, 1954, t. I, pág. 415). Cfr. Grabmann, *Die Werke*..., 3ª ed. póstuma, Münster, 1949, pág. 340.

[33] *Vulg*. "...*Dominus Deus noster Dominus unus est*".

[34] *Expos. Primae Decretalis*, ed. Leon., t. XL, pág. E 31 s., lín. 164 - 177.

mente: se habla de que algunos son dioses no verdaderos, sino por adopción, es decir, por la recepción de la gracia; si bien no aparece formalmente la palabra, está la realidad. Nótese, por lo demás, la alusión explícita a una fuente testamentaria que tendrá un papel preponderante como incentivo bíblico para desarrollar la noción de participación aplicada a la gracia: "*Ego dixi: Dii estis*".[35] Este nuevo paso, pensamos, se debe particularmente a que en esta época el Santo tiene oportunidad de profundizar sucesivamente en la literatura patrística y algunas importantes obras de inspiración platónica, tales como el *corpus areopagiticum* y el *Liber De Causis*. Pasamos pues a analizar brevemente el comentario de Santo Tomás al *De Divinis Nominibus* del Pseudo-Dionisio en lo que hace a nuestro tema.

El comentario de Santo Tomás al *De Divinis Nominibus* del Pseudo-Dionisio, escrito por el Santo Doctor alrededor de 1261,[36] tiene una importancia capital en la asimilación por parte del Angélico de la doctrina de la participación.[37] Encontramos allí la aplicación de esta doctrina a la

[35] *Salmo*, LXXXI, 6.

[36] Según P. Walz, s.v. Thomas d'Aquin (Saint), D. T. C., t. XV, col. 641. Son partidarios de una fecha más tardía: A. Feder, *Des* Aquinaten Kommentar zu PS. Dionysius "*De Div. Nom.*", Scholastik I, 1926, pág. 322 ss.; y P. Caramello: "Huic autem operi S. Th. adlavorabit annis 1265-1266, dum Romae degeret, in 'studio' ad S. Sabinam" (*In De Div. Nom.*, Introductione historica, Marietti, Taurini - Romae, 1950, pág. XXI). En contra de esta ubicación: "nous assignerions volontiers au commentaire sur Denis une date voisine de 1260, avant les commentaires sur Aristote, dont la forme et les procédés sont absolument identiques, avec peut-être plus de maîtrise dans la pensée" (J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, París, 1919, pág. 209). Sin embargo, a juzgar por el criterio intrínseco, aunque subjetivo, de la gran altura y técnica de la doctrina especulativa tomista del comentario, tal vez se le podría asignar una fecha posterior.

[37] "Non è possibile dire anche in breve la portata dell'influsso di questo pensiero sulla formazione speculativa di San Tommaso: su certi punti si può dire che essa è stata *decisiva*. L'Angelico ama riferire all'Areopagita alcuni degli aspetti più profondi del suo sistema quali la nozione "intensiva" dell'*esse*, la soluzione del problema del male, della creazione della materia; l'incorporeità assoluta degli Angeli: vedremo come tutte queste dottrine hanno (avuto) un'importanza *decisiva* per lo sviluppo della nozione tomista di partecipazione" (P. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. cit., págs. 89 y 90). J. Durantel ha enumerado 1.702 citas expresas en las obras de Santo Tomás, tomadas del complejo *corpus areopagiticum*, que encuadran los puntos más vitales del tomismo (*Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, ed. cit., pág. 60). En contraposición está la particular interpretación de H. Woroniecki, quien pretende poder sostener que los elementos dionisianos del tomismo son escasos e irrelevantes (*Les*

misteriosa realidad de la gracia, si bien no de un modo tan nítido como en las obras posteriores y de modo particular en la *Suma Teológica*.

Se trata, pues, de explicar el arduo tema dionisiano de la *deificación*. Dionisio dice: καὶ αὐτὴν τὴν τῶν δικαίων δωρεῖται θέωσιν, δύναμιν τούτοις εἰς τοῦτο παρέχουσα (et ipsammet justorum deificationem elargitur, virtutem ipsis ad hoc praebens).[38] Santo Tomás, comprendiendo de inmediato la importancia central del tema de la θέωσιν, pero también su extrema ambigüedad, lo reelabora y con la asimilación resultante supera a Dionisio con el mismo Dionisio.

La extrema dificultad que presenta el pensamiento de Dionisio reside en el modo de mostrar esta deificación, es decir, en el modo de mostrar la presencia deificante de Dios en las cosas, sin por ello perder la distinción entre el Creador y la creatura. Sobre todo, teniendo en cuenta la afirmación de Dionisio según la cual "Deus est esse (omnium) existentium. Esse omnium est supersubstantialis Divinitas".[39]Afirmación que puede ser entendida en un sentido panteísta, como dice el mismo Santo Tomás: "Huic autem errori [panteísmo] quatuor sunt quae videntur praestitisse fomentum. Primum est quarumdam auctoritatum intellectus perversus. Invenitur enim a Dionysio dictum: *esse omnium est superessentialis Divinitas*. Ex quo intelligere voluerunt ipsum esse formale omnium rerum Deum esse, non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse".[40]

Por ello, Santo Tomás, consciente de la dificultad que podía presentar la exégesis del pensamiento del Areopagita al afirmar *deificationem ipsam donat*, declara que esta deificación no puede ser sino por la gracia. Y de este modo sostiene que es una verdadera deificación, contra cualquier interpretación nominalista, juridicista o extrincesista: porque la gracia es una verdadera participación de la divinidad en el hombre. Por ende, el Angéli-

éléments dionysiens dans le thomisme, Coll. theol. [Lwov.] XVII, 1936, págs. 25-40).

[38] *De Divinis Nominibus*, c. VIII, § 5; M. G., III, 904 C.

[39] Τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης (*De Caelesti Hierarchia*, c. IV, § 1; M. G., III, 177 D).

[40] *Cg.*, I, 26, ed. cit., t. II, pág. 38 a, nº 246. (*Quod Deus non est esse formale omnium*). El mismo problema Santo Tomás lo plantea en distintos pasajes con diversas formulaciones: *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2 (*Utrum Deus sit esse omnium rerum*); *In De Div. Nom.*, c. V, lect. 1, ed. cit., pág. 233 ss., nºs 622-631; *S. Th.*, I, q. 3, a. 8, arg. 1, y ad 1.

co Maestro, al comentar el mencionado texto de Dionisio, afirma: "Ulterius autem effectum divinae virtutis ostendit in his quae pertinent *ad gratiam*; et dicit quod divina virtus dat *ipsam deificationem*, idest *participationem Deitatis*, quae est per gratiam; et ne aliquis credat quod hanc *participationem aliquis* sua virtute possit acquirere, subdit quod Deus praebet *virtutem ad hoc* ut aliqua praedicto modo *deificentur*".[41] Es decir, el Aquinate asume la idea dionisiana de la deificación y la transfiere a la realidad de la gracia, a la que define con la categoría participacionista del Areopagita.

Huelga comentar la importancia primordial del mencionado tránsito: difícilmente se pueda aprehender mejor el concepto de la deificación que a la luz de la comunicación de Dios por la gracia, y difícilmente se pueda describir la noción de la gracia mejor que a la luz de la categoría dionisiana como participación de la divinidad.

Por consiguiente, si bien la participación explica la deificación, a su vez la deificación exige como única explicación clara, frente a cualquier posibilidad de interpretación monista, la participación. Por esta razón, el Angélico, estimulado por el tema dionisiano de la deificación, profundiza en la misteriosa realidad de la gracia mediante la noción de participación.[42]

[41] *In De Div. Nom.*, c. VIII, lect. 2, ed. Pera, Marietti, Taurini - Romae, 1950, pág. 286 b, nº 761.

[42] La misma reducción de la deificación a la participación hace Santo Tomás al comentar otro admirable texto de Dionisio: καὶ τῶν θεουμένων ἔτι θεαρχία (*De Div. Nom.*, c. I, § 3; M. G., III, 617 A). El comentario del Angélico dice: "Quantum vero ad consecutionem ultimi finis, dicit: *et eorum quae deificantur Thearchia, idest principalis Deitas*. Dicitur enim creatura rationalis deificari per hoc quod, suo modo, Deo unitur; ut sic, ipsa Deitas principaliter ipsi Deo conveniat, secundario vero et participative his qui deificantur" (*In De Div. Nom.*, c. I, lect. 2, ed. Pera, Marietti, Taurini - Romae, 1950, pág. 17 b, nº 50). Sin embargo, en este texto no se manifiesta explícitamente que aquellos que son deificados y a los cuales les conviene la deidad de modo secundario y por participación, lo sean por la comunicación de la gracia. Por lo demás, el Doctor Común establece la mencionada reducción de la deificación a la participación al comentar otro pasaje del Areopagita que dice: Καί τί δεῖ περὶ τούτων λέγειν; ὅπου γέ τινες τῶν θείων ἡμῶν ἱεροδιδασκάλων, καὶ τῆς αὐτοαγαθότητος καὶ θεότητος ὑποστάτην φασὶ τὸν ὑπεράγαθον καὶ ὑπέρθεον, αὐτοαγαθότητα καὶ θεότητα λέγοντες εἶναι τὴν ἀγαθοποιὸν καὶ θεοποιὸν ἐκ θεοῦ προεληλυθυῖαν δωρεάν (*De Div. Nom.* c. XI, § 6; M. G., III, 956 A - B). El comentario del Angélico es magistral: "Deinde cum dicit: *Et quid oportet*... confirmat solutionem propositam per dicta aliorum et dicit quod non oportet de praemissis dubitare, cum aliqui ex doctoribus divinae et christianae reli-

El Areopagita inspira al Angélico con la idea de la deificación y con la noción platónico-patrística de la participación, pero Santo Tomás traspone los límites de la especulación dionisiana y afirma que la deificación viene por la gracia dado que por ella participamos de la divinidad. El Aquinate supera a Dionisio al incorporar la inmanencia aristotélica, pero también supera a Aristóteles al integrar la forma inmanente con el orden trascendente, porque describe la gracia como participación de la divinidad. Este proceso de asimilar en síntesis superior el vértice de la especulación precedente es característico del genio tomista, particularmente en las obras de madurez. En la *Suma Teológica*, como también en las obras contemporáneas y sucesivas, ya la gracia será siempre definida como *participatio naturae divinae*, que es principio formal de un ser sobrenatural en la creatura espiritual.

§ 5. *La fórmula tomista definitiva y su originalidad*

La fórmula *participatio naturae divinae* expresada positiva o negativamente (*nihil aliud est...*) se acuña alrededor de 1261, y a partir de entonces se transforma progresivamente en la única que el Santo Doctor utiliza para describir la realidad de la gracia: "Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae: cum nihil aliud sit quam *quaedam participatio divinae naturae*, quae excedit omnem aliam naturam".[43]

En fin, esta interpretación del misterio de la gracia como participación de la naturaleza divina –a nuestro modesto entender– es absolutamente original de Santo Tomás: la única fuente de inspiración directa, es la segunda epístola de San Pedro: δι᾽ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως.[44] La referencia la mayor parte de las veces se explicita con la cita del texto bíblico: "Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cuius homo potest esse particeps, secundum illud *II Petr.*, I, 4: '*ut simus consortes naturae divinae*': sic

gionis, sicut Hierotheus et alii Apostolorum discipuli, hoc ipsum dicant, scilicet quod bonitas et Deitas omnibus supereminens, est causa *ipsius per se deitatis et bonitatis*, nominantes *per se bonitatem* quoddam *donum ex Deo proveniens* per quod entia sunt bona; et per se *deitatem* quoddam Dei donum, per quod aliqui fiunt *participative dii*" (*In De Div. Nom.*, c. XI, lect. 4, ed. cit., pág. 347 b, nº 938).

[43] *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 1.

[44] *Petri Epistola II*, c. I, v. 4, Merk, Roma, 1933, pág. 764.

nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam".[45]

Por lo demás, cabe destacar la intensificación del uso de esta fuente a medida que nos acercamos a los últimos años de reflexión del Angélico Maestro: ignorada en los primeros años, aparece con una tímida referencia en el *De Veritate* y con otra en el *Contra Gentiles*, pero desde el *In De Div. Nom.* en adelante, sobre todo en la *Suma Teológica*, parece que fuese la fuente bíblica preferida, o mejor exclusiva, para fundamentar la interpretación de la gracia a la luz de la noción de participación, que es la única utilizada por el Aquinate en sus años de máxima madurez.[46]

[45] *S. Th.*, I-II, q. 50, a. 2 c.

[46] No he encontrado un estudio completo de la relación del pensamiento tomista con la Sagrada Escritura. Desgraciadamente tampoco se cuenta con una investigación de los textos de la Sagrada Escritura que el Santo utiliza para sus comentarios bíblicos. Es notable cómo el Aquinate aplica con una seriedad poco común el criterio *Scriptura sui interpres, idest Ioannes per Ioannem, Paulus per Paulum*, etc. En lo que hace a la cita de la *II Petr*. I, 4 por parte del Aquinate sin creer presentar un elenco exhaustivo, damos a continuación la siguiente indicación: "Gratia facit eam [anima] per quamdam assimilationem consortem divinae naturae, ut habetur *II Petr*. I, 4" (*De Verit.*, q. 27, a. 6 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 814, lín. 116 - 119); "Per quandam assimilationem ad Deum in Scripturis dici Deum, non per naturam, sed per consortium quoddam divinae bonitatis, sicut et de sanctis dicitur *II Petr*. I, 4: *ut efficiamini divinae consortes naturae*" (*Cg.*, IV, 4, ed. cit., t. III, pág. 247 a, nº 3360); "Sed ad quamdam horum similitudinem eos dilexit, ut scilicet essent dii per participationem gratiae; *Ps.* LXXXI,6: *Ego dixi: Dii estis*; *II Petr.* I, 4; *Per quem magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae per hoc efficiamur consortes naturae*" (*In Ioan. Ev.*, c. XV, v. 9, lect. 2, ed. cit., pág. 377, nº 1999); "Perfectiones gratuite conueniunt anime et angelo per participationem diuine nature. Vnde dicitur *II Petr.* I, 4: *Per quem maxima et pretiosa nobis dona donauit, ut diuine nature consortes*" (*De Anima*, q. un., a. 7 ad 9, ed. Leon., t. XXIV, 1, pág. 61, lín. 418 - 422); "(Gratia) est quaedam supernaturalis participatio divinae naturae, secundum quam divinae efficimur consortes naturae, ut dicitur in *II Petr*. I, 4, secundum cuius acceptionem dicimur regenerari in filios Dei" (*De Virt. in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 714 a - b); "Sed hoc nomen Deus, significat divinam naturam, quae est communicabilis aliis, secundum illud *II Petr*. I, 4: *Magna et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hoc efficiamur divinae consortes naturae*" (*S. Th.*, I, q. 13, a. 9, arg. 1); "Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem secundum quod dicitur *II Petr*. I, 4; quod per Christum facti sumus *consortes divinae naturae*" (*Ibidem*, I-II, q. 62, a. 1 c.); "Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam; secundum quod dicitur *II*

El Aquinate llega a esta concepción de la gracia, fruto de su experiencia interior y de su ingente esfuerzo de búsqueda radical, a fin de comprender cada vez más en el horizonte de la revelación qué significa hacer de un hombre un hijo de Dios. El Angélico Maestro atina a responder esta pregunta con todo lo que ella implica, al interpretar la gracia como principio formal por el que la naturaleza humana participa de la naturaleza divina: retiene de Aristóteles la sugerencia del principio de la forma inherente –ya que todo acto procede de una forma y los actos sobrenaturales de una

Petr. I, 4: *Maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae*" (*Ibidem*, q. 110, a. 3 c.); "Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo, consors factus divinae naturae, adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas, ex ipso iure adoptionis" (*Ibidem*, q. 114, a. 3 c.); "Videtur quod omnibus illis sit sacrificium offerendum qui divinitatis consortes fiunt. Sed etiam sancti homines efficiuntur *divinae naturae consortes,* ut dicitur *II Petr*. I, 4: unde et de eis in *Ps.* LXXXI, 6 dicitur: *Ego dixi: Dii estis*" (*Ibidem*, II-II, q. 85, a. 2, arg. 1). "Assumptio quae fit per gratiam adoptionis terminatur ad quandam participationem divinae naturae secundum assimilationem ad bonitatem illius: secundum illud *II Petr*. I, 4: *Ut divinae consortes naturae*, etc." (*Ibidem*, III, q. 3, a. 4 ad 3); "Gratia enim est quaedam participatio divinitatis in creatura rationali: secundum illud *II Petr*. I, 4: *Per quem magna et pretiosa nobis promissa donavit, ut simus consortes naturae divinae*" (*Ibidem*, q. 7, a. 1 arg. 1); "Nam per ipsum dona hominibus sunt collata: secundum illud *II Petr*. I, 4: *Per quem*, scilicet Christum, *maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae*" (*Ibidem*, q. 22, a. 1); "Gratia nihil aliud est quam participata similitudo naturae divinae secundum illud *II Petr*. I, 4: *Magna et pretiosa promissa nobis donavit, ut divinae simus consortes naturae*" (*Ibidem*, q., 62, a. 1 c.); "Sed primum consequimur per Christum, scilicet per participationem naturae divinae, *I Petr*. II (*II Petr.*, I, 4): *Ut per hoc efficiamur consortes divinae naturae*" (*In Ep ad Titum*, c. III, v. 5, lect. 1, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. II, pág. 323, nº 92); "Iste vero ad nos divina attulit; quia per ipsum facti sumus divinae consortes naturae, ut dicitur *II Petr*. I, 4" (*In Ep. ad Hebr.*, c. VIII, v. 6, lect. 2, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. II, pág. 422 a, nº 392); "Homini autem supra suam naturam additur perfectio gratie, per quam 'efficimur diuine consortes nature', ut dicitur II Petr. I[4]. Vnde et secundum hoc dicimur regenerari in filios Dei" (*Comp. Theol.*, II, c. 4, ed. Leon., t. XLII, pág. 195, lín. 65 - 69); "Intantum enim natura nostra fuit nobilitata et exaltata ex coniunctione ad Deum, quod fuit ad consortium divinae personae suscepta: [...] Ideo homo huius exaltationem recolens et attendens, debet dedignari vivificare se et naturam suam per peccatum: ideo dicit beatus Petrus (*II Petr*. I, 4): *Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamur divinae consortes naturae, fugientes eius quae in mundo est concupiscentiae corruptionem*" (*In Symb. Apost.*, a. 3, ed. R. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1954, O. T. II, pág. 201 b, nº 908).

forma sobrenatural– e integra esta forma con la noción bíblico-patrística-platónica de la participación al definirla como forma participada de la naturaleza divina *per modum naturae*. Con el principio de la gracia como forma inmanente del alma da identidad, solidez e intrinsiqueza al orden horizontal predicamental del ser y obrar sobrenaturales en el ser y obrar naturales; y al definir la gracia como participación de la naturaleza divina, integra este orden horizontal predicamental de principio a fin en el orden vertical trascendental cuyo vértice es el Ser y Obrar por esencia que vive en la eterna donación mutua de la única Naturaleza Divina entre las tres personas trinitarias.[47]

Ahora bien, si por una parte definir la gracia como participación de la naturaleza divina lo dice todo en el sentido antes expuesto, por la otra dice poco acerca de la índole de dicha participación; en otras palabras, acerca de qué involucra y en qué consiste desde el punto de vista especulativo, o sea de reducción al fundamento, el participar de la divinidad. El Angélico, al definir la gracia como participación de la naturaleza divina, trata precisamente de penetrar en las implicaciones teológicas del misterio de nuestra participación en la vida de Dios, proceso que analizaremos en las próximas partes del presente estudio.

[47] "Cum enim diligere aliquem sit velle ei bonum, Pater diligit Filium secundum divinam naturam, inquantum vult illi infinitum suum bonum, quod ipse habet, communicando ei eamdem naturam numero quam ipse habet; *supra* V, 20: 'Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit'" (*In Ioan. Ev.*, c. XV, v. 9, lect. 2, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1952, pág. 377, nº 1999).

PARTE SEGUNDA

LAS IMPLICACIONES TEOLÓGICAS FUNDAMENTALES DE LA NOCIÓN TOMISTA DE LA GRACIA COMO PARTICIPACIÓN DE LA NATURALEZA DIVINA

CAPÍTULO I

LA PARTICIPACIÓN DE LA NATURALEZA DIVINA COMO SEMEJANZA (*SIMILITUDO*)

> "Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum"
>
> (*S. Th*., I, q. 6, a. 4 c.)

> "Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secumdum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animae participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem"
>
> (*S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4 c.)

§ 1. *Preliminares*

El primer intento de describir las implicaciones de la participación en la naturaleza divina, es presentado por Santo Tomás a la luz de la categoría de la *similitudo*. Afirma el Aquinate ya desde la Primera Parte de la *Suma Teológica*: "Est nihilominus communicabile hoc nomen Deus, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid eius, per quandam similitudinem: ut *dii* dicantur, qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud: '*Ego dixi, dii estis*' (*Ps.* LXXXI, 6)".[1] Tiempo

[1] *S. Th.*, I, q. 13, a. 9 c. Por lo demás, poco después afirma: "Natura divina non est communicabilis, nisi secundum similitudinis participationem" (*S. Th.*, I, q. 13, a. 9 ad 1).

después, en el *Comentario al Evangelio de San Juan*, el Santo Doctor sostiene que la gracia es una semejanza con la divina esencia: "Ordo autem unitatis subditur, cum dicit '*Ego in eis, et tu in me*'. Nam per hunc ordinem perveniunt ad unitatem, quia vident quod ego sum in eis per gratiam, sicut in templum; *I Cor.* III, 16: '*Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?*' quae est quasi quaedam similitudo eius essentiae, qua tu es in me per unitatem naturae; *supra* XIV, 10: '*Ego in Patre, et Pater in me est*'. Et hoc ut *ipsi sint consummati*, idest perfecti, *in unum*".[2] En la *Primae Secundae* de la *Suma* el Angélico formula con una claridad y limpieza admirables la dialéctica del orden sobrenatural en y sobre el orden natural *sicut natura in natura,* también a la luz de la categoría *similitudo*: "Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animae participat, secundum quandam *similitudinem*, naturam divinam, per quandam *regenerationem* sive *recreationem*".[3]

[2] *In Ioan. Ev.*, c. XVII, v. 23, lect. 5, 3, ed. Marietti, nº 2247, pág. 423 a. También dice en el mismo comentario: "Quandoque nomen deitatis derivamus etiam ad alios, secundum quod aliqua *similitudo divinitatis ad homines derivatur*: et sic dicimus multos deos. ... Si vero consideremus ipsum Filium, secundum quod *per similitudinem ad ipsum filiatio derivatur ad alios*, sic sunt *multi filii Dei per participationem*. Et quia per eius similitudinem dicuntur filii Dei, ideo ipse dicitur primogenitus omnium... Sic ergo Christus dicitur Unigenitus Dei per naturam, Primogenitus vero inquantum ab eius *naturali filiatione per quamdam similitudinem et participationem filiatio ad multos derivatur*" (*In Ioan. Ev.*, c. I, v. 14 b, lect. 8, 2, ed. cit., nº 187, pág. 37 a y b). Y aún: "Secundum Augustinum, dicendum, quod ly sicut dicit *similitudinem gratiae et dilectionis*: nam dilectio qua Filius diligit discipulos, *est quaedam similitudo eius dilectionis qua Pater diligit Filium* ... Et ad nihil horum Filius dilexit discipulos, nam neque ad hoc dilexit eos ut essent Deus per naturam, neque essent uniti Deo in persona; sed ad quamdam horum similitudinem eos dilexit, ut scilicet *essent dii per participationem gratiae*; *Ps*. LXXXI, 6: 'Ego dixi: Dii estis'; *II Petr.* 1, 4: 'Per quem magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae per hoc efficiamur consortes naturae" (*In Ioan. Ev.*, c. XV, v. 9, lect. 2, ed. cit., nº 1999, pág. 377). Asimismo: "Verbum absolute dicitur Deus, quia est secundum essentiam suam Deus, et non *participative*, sicut homines et angeli" (*In Ioan. Ev.*, c. I, v. 1, lect. 1, 3, ed. cit., nº 57, p. 13).

[3] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4 c. También en la *Suma*: "Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per *quandam similitudinis participationem*, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis" (*S. Th*., I-II,

§ 2. *La* similitudo *como participación trascendental y/o predicamental*

La *similitudo* es una categoría muy amplia en el pensamiento tomista. En una primera aproximación la vemos definida genéricamente como la *relatio quaedam*.[4] Pero a medida que se concreta esta relación, encontramos que la *similitudo* es descripta según la conveniencia o bien la comunicación en la forma: "Cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma".[5] Y dicha *communicatio in forma*, según el pensamiento reductivo tomista expresado de modo particular en las obras de plenitud, no es sino la participación: por consiguiente, la *similitudo* como conveniencia en la forma se fundamenta en la *participación*. En efecto, dice el Angélico Maestro en un texto de madurez: "Omnia sunt similia Deo, non secundum aequalitatem, sed per quamdam assimilationem et participationem ex qua ratio imaginis sumitur [...] secundum quod participant unam formam [...]; effectus dependet a causa, a qua sola participat similitudinis rationem".[6]

Ahora bien, si la *similitudo* se fundamenta en la participación, según sea el diverso modo de participar en la forma, será diversa la *similitudo*: la *similitudo* se divide según la participación. Dice el Angélico Maestro en un texto de capital importancia: "Contingit aliqua dici similia dupliciter. α) *Vel ex eo quod participant unam formam,* sicut duo albi albedinem; et sic omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium, secundum Boethium.[7] Unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur.

q. 112, a. 1). Asimismo: "Gratia quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine. Per incarnationem autem humana natura non dicitur participasse *similitudinem aliquam divinae naturae*: sed dicitur esse coniuncta ipsi naturae divinae in persona Filii. Maius autem est ipsa res quam *similitudo eius participata*" (*S. Th.*, III, q. 2, a. 10 ad 1). Y aún: "Gratia nihil aliud est quam *participata similitudo naturae divinae* secundum illud *II Petr*. 1, 4" (*S. Th*., III, q. 62, a. 1 c.).

[4] *Cg*., II, 10, ed. Marietti, t. II, nº 910, pág. 121 b.

[5] *S. Th*., I, q. 4, a. 3 c. Y aún: "Similitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma" (*De Verit.*, q. 8, a. 8, ed. Leon., t. XXII, 2, pág. 246, lín. 103 - 105).

[6] *In De Div. Nom*., c. IX, lect. 3, ed. cit., pág. 311, nº 832.

[7] *Boethius*, cita incierta para los editores, cfr. Mand. I, pág. 1080.

β) *Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet*. Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam, vel aliquid huiusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia eius".[8]

Por consiguiente, aquí Santo Tomás afirma dos modos fundamentales de *similitudo* que se originan en las dos formas principales de participación posibles: una participación predicamental-unívoca y otra trascendental-análoga. En la primera todos los participantes tienen en sí la misma formalidad (*participant unam formam*) según todo su contenido formal, y esta forma no existe en sí, sino tan solo en los participantes:[9] así, la participación predicamental está en la referencia de las especies al género y de los individuos a la propia especie, como al todo formal. En la segunda, es decir en la participación trascendental-análoga, los participantes, en cambio, no poseen en sí mismos más que una semejanza compuesta con la formalidad que subsiste en sí, simple, fuera e independientemente de los participantes, ya como propiedad de un subsistente superior, ya como formalidad pura que subsiste en la plena posesión de sí. La participación trascendental, entonces, se refiere ante todo a la fundamentación (o bien derivación) de las formalidades compuestas o por participación, en la (o bien de la) formalidad que es simple y por esencia tal.[10]

§ 3. *La* similitudo *trascendental de la creatura con Dios*

Ahora bien, la *similitudo* según la cual *Socrates participat humanitatem*, es decir, *vno modo quasi existens de substancia participantis, sicut*

[8] *In I Sent.*, d. 48, q. I, a. 1, Mand. 1, pág. 1080. Cfr. *In II Sent.* d. 16, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, pág. 398.

[9] En lugar de *participant unam formam* también dice: "eamdem formam" (*De Verit.*, q. 23, a. 7 ad 10, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 672, lín. 338; ed. Marietti, Q. D. I, pág. 429 b): Asimismo: "Plenarie" (*S. Th*., I, q. 108, a. 5). Y aún: "quasi existens de substancia participantis" (*Quodlib*. *II*, <Q. 2, a.1 [3]>, ed. Leon., t. XXV, 2, pág. 214, lín. 51 s. Cfr. esquema de las varias expresiones, *supra*, pág. 62.

[10] Para ver una exposición metafísica de la fundación de la *similitudo* en la participación, confrontar P. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. cit., págs. 216 ss.

genus participatur a specie [11] no es aplicable a la relación Creador-creatura en ninguno de sus distintos niveles y en consecuencia tampoco a la *similitudo* que es la gracia. En otras palabras, la *similitudo* que se fundamenta en la participación predicamental-unívoca de las especies al género y de los individuos a la propia especie como a su todo formal, no se puede atribuir a la relación de las creaturas con Dios ni en el orden natural ni en el orden sobrenatural de la gracia.

En cambio la *similitudo* trascendental, que se origina en la participación como derivación análoga por parte de las formalidades compuestas de la formalidad que es simple y por esencia tal, es apta para explicar la fundación de pertenencia o bien derivación por parte de las creaturas de Dios sea en el nivel de creación, o el de recreación y en consecuencia de *esse et operari gratiae.*

En efecto, dice magistralmente Santo Tomás: "*Similitudo* creaturae ad Deum deficit a similitudine univocorum in duobus. [α] *Primo, quia non est per participationem unius formae*, sicut duo calida per participationem unius caloris: *hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem;* ut sic talis similitudo creaturae ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius. [β] *Secundo, quia ipsa forma in creatura participata deficit a ratione eius quod Deus est,* sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris, per quam calorem generat".[12] Es decir, Dios trasciende la creatura en la perfección del propio ser, no solo porque Él no tiene determinaciones que comporten imperfección, ya que Él solo posee las perfecciones en su pureza, sino y sobre todo porque toda perfección está en Él en una situación metafísica incomparable, la de la absoluta unidad y simplicidad, en la identidad del *esse per essentiam* o *esse subsistens.* Luego, entre Dios y la creatura no puede haber una *similitudo propter convenientiam in*

[11] *Quodlib. II*, <Q. 2, a.1 [3]>, ed. Leon., t. XXV, 2, pág. 214, lín. 52 - 54; ed. Marietti, pág. 24 b. Cfr. idéntica doctrina *In Boeth. de Hebd.*, lect. 2.

[12] *De Potentia*, q. 7, a. 7 ad 2, ed. P. M. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965[10], pág. 204 b. También: "Creatura non dicitur conformari Deo quasi participanti eamdem formam quam ipsa participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma, cuius creatura per *quamdam imitationem est participativa*, sicut si ignis similaretur calori per se separato existenti" (*De Veritate*, q. 23, a. 7 ad 10, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 672 b; ed. Marietti, Q. D. I, pág. 429 b).

forma según la misma razón de género o especie que está fundada en la participación predicamental, sino una *similitudo* trascendental por cuanto Dios es el *ens per essentiam et alia sunt entia per participationem*: "Non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas propter convenientiam in forma, secundum eamdem rationem generis aut speciei; sed secundum analogiam tantum, prout scilicet Deus est ens per essentiam et alia (sunt entia) per participationem".[13]

Ahora bien, Santo Tomás profundiza ulteriormente en el mismo ámbito trascendental la metafísica de la *similitudo*. En efecto, la *similitudo* trascendental de la creatura con Dios, a su vez, se desdobla en la concepción tomista. Ante todo, está aquella *similitudo* de derivación vertical-trascendental según el principio de la ejemplaridad divina, en virtud del cual toda formalidad real creada se relaciona con la respectiva idea divina de la cual difiere por el modo de ser: "Inter creaturam et Deum est duplex *similitudo. Una creaturae ad intellectum divinum*, et sic forma intellecta per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eumdem modum essendi; quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est etiam in re".[14] Luego, y sobre todo, está la *similitudo* que deriva de la presencia por esencia de la naturaleza divina en toda la realidad creada como participación del ser, los trascendentales y las perfecciones puras que dan entidad e identidad y diversidad a cada cosa. Esta *similitudo* se funda en la trascendencia emergente de la naturaleza divina respecto de toda realidad creada en cuanto subsiste como perfección separada. En efecto dice Santo Tomás: "Alio modo secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens, et non unius rationis. *Et ex hoc modo similitudinis contingit quod bonum et huiusmodi praedicantur communi-*

[13] *S. Th.*, I, q. 4, a. 3 ad 3. Asimismo: "Convenientia potest esse dupliciter: α) aut duorum participantium aliquod unum: et talis convenientia non potest esse Creatoris et creaturae, ut objectum est; β) aut secundum quod unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine eius quantum potest; ut si poneremus calorem esse sine materia, et ignem convenire cum eo, ex hoc quod aliquid caloris participaret: et tatis convenientia esse potest creaturae ad Deum: quia Deus dicitur ens hoc modo quod est ipsum suum esse; creatura vero non est ipsum suum esse, sed dicitur ens quasi esse participans" (*In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. II, pág. 398).

[14] *De Pot.*, q. 7, a. 7 ad 6, ed. cit., Q. D. II, pág. 204 b.

ter de Deo et creaturis, non autem ex primo".[15] Es decir, a la participación vertical-trascendental en cuanto referida ante todo a la fundación (derivación) de los entes en él (de él) *Esse subsistens* como acto intensivo, sigue la *similitudo* trascendental como presencia por esencia de la naturaleza divina en la creatura fundante de la entidad e identidad de la misma o bien Dios como fundamento de pertenencia de la creatura; a la participación trascendental en cuanto referida a la ejemplaridad derivada de las esencias creadas respecto de las Ideas Divinas como formas intensivas, sigue la *similitudo* trascendental como imitación formal de la naturaleza divina por parte de las esencias creadas. En otras palabras, según la doble participación trascendental, ya respecto de la esencia, ya respecto del *esse* (los trascendentales y las llamadas perfecciones puras), se da una doble *similitudo* trascendental: una formal por imitación de la forma divina, y otra real por la presencia por esencia como derivación fundante de la causalidad divina en la creatura.[16]

§ 4. *La* similitudo intrinseca *de la creatura con Dios*

Así las cosas, ¿a cuál *similitudo* trascendental de las antedichas se refiere Santo Tomás cuando describe la gracia como *similitudo divinitatis participata in homine?* Obviamente, no se excluye la más extrínseca derivada en virtud del principio de la ejemplaridad divina. En efecto, la gracia para Santo Tomás en cuanto forma, deriva de un modo privilegiado de la naturaleza divina como de su forma ejemplar: "Deus autem non est forma

[15] *De Pot.*, q. 7, a. 7 ad 6, ed. cit., Q. D. II, pág. 204 b. Un poco antes el Angélico indica los dos miembros o bien las dos formas de *similitudo* en sentido igualmente vertical: "Quamvis inter Deum et creaturam non possit esse similitudo generis vel speciei, potest tamen esse similitudo quaedam analogiae, sicut inter potentiam et actum, et substantiam et accidens. Et hoc dicitur *uno modo* in quantum res creatae imitantur suo modo ideam divinae mentis, sicut artificiata formam quae est in mente artificis. *Alio modo* secundum quod res creatae ipsi naturae divinae quodammodo similantur, prout a primo ente alia sunt entia, et a bono bona, et sic de aliis" (*Ibid.*, q. 3, a. 4 ad 9, ed. cit., Q. D. II, pág. 48 a).

[16] Para una visión analítica y sintética del pensamiento tomista respecto de la similitudo trascendental, confrontar P. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, ed. cit., pág. 507.

animae, nisi exemplaris; unde oportet quod, mediante aliqua forma, in esse gratuito eam vivificet".[17]

Sin embargo, pensamos que cuando el Angélico describe la gracia como semejanza participada de la naturaleza divina no solo pretende referirse a la derivación trascendental en virtud del principio del ejemplarismo divino, sino también y sobre todo a la *similitudo* vertical que se origina: ya de la autotrascendencia emergente de la naturaleza divina que al autoposeer por esencia el *esse per essentiam* (como *actus essendi intensivus*)[18] es constituida en perfección separada respecto de toda participación de sí misma, natural y/o sobrenatural; ya de la presencia fundante de la naturaleza divina en su participación de la creación o recreación, que exige la comunicación formal, aunque por participación, de lo que en la naturaleza divina es por esencia tal.

§ 5. *La* similitudo intrinseca *de toda creatura con Dios*

De manera, pues, que como por la participación trascendental Dios es el fundamento de pertenencia agente, ejemplar y final de la realidad singular y colectiva, toda creatura tiene una *similitudo intrinseca* con el Creador. En efecto, dice Santo Tomás: "Sunt quaedam nomina, quae evidenter proprietatem divinitatis ostendunt; et quaedam quae perspicuam divinae maiestatis exprimunt veritatem; alia vero sunt, quae translative per similitudinem de Deo dicuntur".[19]

Se trata, sin duda, de las llamadas *perfecciones puras* (*ens, bonum, vivens, intelligere, velle, amare*, y otras directamente relacionada con estas), y no por ende, de las formalidades o actividades de por sí ligadas a

[17] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 ad 5, Mand. II, pág. 670. También: "Deus autem non est forma ipsius animae vel voluntatis qua formaliter vivere possit; sed dicitur vita animae sicut principium exemplariter influens vitam gratiae ipsi" (*In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 2, Mand. I, pág. 395).

[18] *Esse intensivum*: indica el acto de ser (*actus essendi*) en su propia y última perfección metafísica, como acto de todo acto y perfección de toda perfección; y además, entonces, como el fundamento de toda participación y el participado universal tanto en el orden trascendental como en el predicamental. Cfr. Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 3, a. 4 ad 2; q. 4, a. 1 ad 3; a. 2 ad 3; *Cg*., I, 23; *In De Div. Nom*., c. V, lect. 1; etc.

[19] *S. Th*., I, q. 13, a. 3 c. El Angélico cita a San Ambrosio (*In II De Fide*, in prol., M. L., XVI, 559 D - 560 A).

condiciones materiales o potenciales, las cuales comportan esencialmente un carácter de imperfección: "Quaedam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas hoc modo quod ipse modus imperfectus quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur, sicut *lapis* significat aliquid materialiter ens: et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. Quaedam vero nomina significant *ipsas perfectiones absolute,* absque hoc quod aliquis modus participandi includatur in eorum significatione, ut *ens, bonum, vivens,* et huiusmodi: et talia proprie dicuntur de Deo".[20]

Ahora bien, estas *perfecciones puras* pueden significar *ipsas perfectiones absolute* en la medida en que ellas tienen una semejanza *propia e intrínseca,* aunque imperfecta y participada, con la perfección absoluta y por esencia del Creador. Es decir, se trata necesariamente de una semejanza intrínseca y formal de la creatura con Dios. Ante todo porque, en contraposición con la semejanza meramente extrínseca, en este caso la perfección está presente en su esencia (*formaliter*) en cada uno de los sujetos, si bien de diverso modo: en Dios en su esencia por esencia, en la creatura en su esencia por participación. Llámesela, luego, semejanza intrínseca, por cuanto la radical pertenencia de la *perfección pura por participación* que es fundada en la perfección por esencia, comporta la presencia (*por esencia, por potencia y por presencia*) [21] del sujeto perfecto como causa propia de la

[20] *S. Th.*, I, q. 13, a 3 ad 1. También: "Quaedam nomina dicuntur proprie de Deo, quae quantum ad significata per prius sunt in Deo quam in creaturis, ut bonitas, sapientia et hujusmodi; et horum diversitas non sumitur per respectum ad creaturas, immo potius e converso. Quia ex hoc quod ratio sapientiae et bonitatis differt in Deo, diversificatur in creaturis bonitas et sapientia non tantum ratione, sed etiam re. Sed verum est quod diversitas talium nominum prout praedicantur de Deo, innotescit nobis ex diversitate eorum in creaturis" (*In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3 ad 3, Mand. I, pág. 539). Por lo demás, el concepto de perfección pura o absoluta está tomado de San Anselmo y se aplica a aquello "...quod simpliciter et omnino melius est esse quam non esse" (*In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 2 c., Mand. I, pág. 535). Para San Anselmo cfr. *Monol*., c. 15: "Equidem ... quidquid est praeter relativa, aut tale est, ut ipsum omnino melius sit quam non ipsum, aut tale ut non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum ... Illa enim sola est qua penitus nihil est melius, et quae melior est omnibus quae non sunt quod ipsa est" (*Opera*, Schmitt, Edimburgo, 1946, t. I, p. 28 s.).

[21] "Sed contra est quod Gregorius dicit, *Super Cant. Cantic.* (c. 5, v. 17; M. L., LXXIX, 471 ss.; cfr. *Moral.,* Lib. 2, c. 12; M. L., LXXV, 565 B-D) quod 'Deus communi

perfección participada en el sujeto deficiente, al punto de estar más presente el sujeto perfecto en el sujeto imperfecto que este último en sí mismo.[22] Es entonces, semejanza intrínseca, ya porque en Santo Tomás las perfecciones puras así como los trascendentales y en particular el ser (*esse*), son verdaderamente inmanentes a la creatura *sicut forma inhaerens* y no solamente en Dios, ya porque Dios mismo como primer principio fundante está presente en la creatura por su causalidad. Los dos momentos están bien marcados en el pensamiento tomista: "Sic unumquodque dicetur bonum sicut α) *forma inhaerente* per similitudinem summi boni sibi inditam, et β) ulterius per bonitatem primam sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae".[23] En otras palabras, ocurre en verdad que mientras respecto de Dios considerado en sí mismo, en su situación metafísica absoluta, toda creatura y todo *opus ad extra*, tanto en el orden natural cuanto en el sobrenatural, son cualificados como extrínsecos, respecto de la creatura Dios es intrínseco a todos sus efectos, tanto naturales como sobrenaturales. Ahora bien, como el ser (*esse*) y las *perfecciones puras* representan el *punto metafísico de encuentro* entre la creatura y el Creador según una comunidad de *pertenencia* en sentido propio, como efecto de la causalidad (creación) divina, la *semejanza* de toda creatura respecto del Creador puede llamarse propiamente intrínseca. Esta notable fórmula tomista de la madurez no deja lugar a dudas: "Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum".[24]

modo est in omnibus rebus praesentia, potentia et substantia: tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam'" (*S. Th.*, I, q. 8, a. 3 s. c.). Cfr. *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2.

[22] San Agustín se refiere al Creador con la célebre expresión: "Tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo" (*Confesiones*, III, 6, 11; M. L., XXXII, 688).

[23] *De Verit.*, q. 21, a. 4 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 602, lín. 208 - 212.

[24] *S. Th.*, I, q. 6, a. 4 c. También: "Est una bonitas, qua sicut principium effectivo exemplari omnia sunt bona. Sed tamen bonitas qua unumquodque formaliter est bonum, diversa est in diversis. Sed quia bonitas universalis non invenitur in aliqua creatura, sed particulata, et secundum aliquid; ideo dicit Augustinus, quod si removeamus omnes rationes particulationis ab ipsa bonitate, remanebit in intellectu bonitas integra et plena, quae est bonitas divina, quae videtur in bonitate creata sicut exemplar in exemplato" (*In I Sent*., d. 19, q. 5, a. 2 ad 3, Mand. I, pag. 493). Cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 5.

Es decir, entonces, la semejanza trascendental de la creatura con el Creador es *intrínseca* porque Dios, por la inmanencia de su presencia por esencia en cuanto *Esse per essentiam*, se hace intrínseco como fundamento radical de pertenencia del *esse*, *vivere*, etc. por participación del *opus ad extra*, al punto, en fórmula de San Agustín, de alcanzar en la creatura mayor intimidad que lo más íntimo de la creatura.

§ 6. *La* similitudo intrinseca intensiva *de la creatura espiritual con Dios en cuanto creada a Su imagen*

Ahora bien, si la *similitudo intrinseca* vale para las creaturas todas por cuanto al menos participan del *esse*, de los trascendentales, y en cierta medida de alguna de las perfecciones puras, cuanto más valdrá para aquellas creaturas espirituales que gozan del privilegio metafísico de ser *imágenes propias* de Dios Uno y Trino. El Angélico Maestro afirma que si bien el universo es más perfecto en bondad que la creatura espiritual desde un punto de vista extensivo y difusivo, sin embargo y por el contrario, en una consideración ontológica *intensiva y sintética* (*intensive et collective*) la semejanza intrínseca de la divina perfección se encuentra de un modo radicalmente mayor en la creatura espiritual por cuanto es capaz del sumo bien: "Universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed *intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni*".[25]

En efecto, para Santo Tomás el hombre sale de su causa (*exit a sua causa*) en una semejanza tal con ella que de alguna manera se puede hablar de una acción unívoca: "In prima ostendit formationem hominis, secundum quod exit a sua causa et *in similitudinem ejus*, ut ostendatur *quodammodo esse actio univoca*".[26] Es decir, en la formación del hombre la *similitudo intrinseca* se intensifica a punto tal que manifiesta de algún modo una *actio univoca* entre la causalidad (eficiente y ejemplar y final) del Sujeto perfecto, y el efecto formal de la antedicha en el sujeto imperfecto, al punto de constituir al hombre casi a semejanza de la especie misma de Dios: "Homo, in quantum per creationem producitur in participatione intellectus,

[25] *S. Th.*, I, q. 93, a. 2 ad 3.
[26] *In II Sent.*, d. 16, Divisio Textus, Mand. II, pág. 395.

producitur quasi in similitudinem speciei ipsius Dei; quia ultimum eorum secundum quae *natura creata participat similitudinem naturae increatae*, est intellectualitas. Et ideo sola rationalis creatura dicitur *ad imaginem*".[27] Así pues, el alma es, de algún modo pero con propiedad, del género de la Verdad Primera: "Veritas prima quodam modo est de genere animae, large accipiendo genus secundum quod omnia intelligibilia vel incorporalia unius generis esse dicuntur".[28]

En otras palabras, en contraposición con las creaturas no espirituales, el hombre es afín (συγγενής) con Dios y hecho a su imagen porque, desde una perspectiva metafísica, es poseedor de una forma intelectivo-volitiva y por tanto subsistente, la cual, al ser alma espiritual –independiente de la materia– se adhiere al propio *esse* participado (*actus essendi*) de modo necesario. La creatura racional es *similitudo intrinseca intensiva* con el Creador, porque, según Santo Tomás, el alma espiritual debe ser considerada necesaria, que es equivalente a inmortal, es decir, dotada de un *esse* de un modo inmutable.[29] Por ello a su vez, Dios es de algún modo la especie del hombre por cuanto al auto-ser como *Esse per essentiam*, se constituye en la especie de todas las formas subsistentes que poseen necesariamente aunque por participación el *esse* y no son el *Esse subsistens*: "Dicendum

[27] *In III Sent*., d. 10, q. 2, a. 2, sol. 1, Moos III, pág. 346. También: "Consideratis autem divinae bonitatis processibus in creaturis, quibus naturae creatae constituuntur *in similitudinem* naturae increatae, ultima invenitur intellectualis dignitatis participatio, et quae omnes alias praesupponat: et ideo intellectualis natura *attingit ad imitationem divinam, in qua quodammodo consistit species naturae ejus* [...]; et ideo sola intellectualis creatura rationabiliter ad imaginem Dei dicitur esse" (*In II Sent*., d. 16, q. 1, a. 2, Mand. II, pág. 400).

[28] *De Veritate*, q. 1, a. 4 ad 8, ed. Leon., t. XXII, 1, pág. 15, lín. 305 - 309.

[29] Para Santo Tomás se puede llamar contingente *a parte ante creationem* a toda entidad creada fuera de Dios, y luego también a los seres espirituales, sean los ángeles, sea el alma humana; pero *a parte post creationem* solo son contingentes las realidades corporales sujetas a los ciclos de generación y de corrupción: "Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest: ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum [...]. Esse autem secundum se competit formae: unumquoque enim est ens actu secundum quod habet formam" (*S. Th.*, I, q. 50, a. 5).

quod secundum Philosophum[30] etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic *ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse*".[31]

Es decir, pues, en la creatura espiritual, por haber puesto Dios su propia imagen,[32] la semejanza intrínseca y formal se intensifica respecto de las demás creaturas. En efecto, en los seres espirituales las perfecciones puras, los trascendentales, y el *esse*, que están presentes en su esencia (*formaliter*) en el Sujeto perfecto y en el sujeto imperfecto, de algún modo son un género común para Dios y la creatura, por cuanto el sujeto imperfecto se asimila a la especie –en sentido lato– del Sujeto perfecto, si bien permanece siempre firme la diferencia metafísica radical o bien distancia infinita entre Dios y la creatura en la *Diremption* [33] de *esse per essentiam y de ens, verum, bonum,* etc., *per participationem*.

Por lo demás, es también *similitudo intrinseca intensiva* la de la creatura espiritual con Dios respecto de las demás creaturas, ya que en todo espíritu se hace más patente, más íntima y más interior la presencia (por esencia, potencia y presencia)[34] del fundante en el fundado como término propio de la causalidad divina del *esse* y la forma subsistente participada en el compuesto espiritual. En efecto, el Angélico para indicar esta peculiarísima presencia que tiene Dios en la creatura-imagen como correlato (connotación) de la pertenencia-afinidad casi específica de la creatura-imagen al Creador, enuncia el principio *solus Deus illabitur menti*.[35] La fórmula completa según la doctrina antes expuesta de la presencia por esencia de Dios como *Esse per essentiam* en la creatura en cuanto *ens per participa-*

[30] *Metaph.*, VIII, 3, 1043 b 32 ss.; X, 4, 1055 a 33.

[31] *De Potentia*, q. 6, a. 6 ad 5, ed. P. M. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965[10], Q. D. II, pág. 176 a y b.

[32] "*Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem*" (*S. Th.*, I, q. 93, a. 1 ad 1).

[33] Con respecto al significado que aquí damos al término *Diremption*, cfr. *supra*, Introducción, nota 133, pág. 80.

[34] *S. Th.*, I, q. 8, a. 3 s. c.

[35] *Quodlib. III*, <Q. 3, a. [8]>, ed. Leon., t. XXV, 2, pág. 251, lín. 21 s.

tionem, es la siguiente: "Nulla substantia *illabitur menti* nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam".[36]

Si, entonces, la presencia de Dios en la creatura es concebida por Santo Tomás del modo más entrañable, lo es sobre todo cuando se trata de determinar la inmanencia de presencia de Dios en la creatura hecha a su imagen. Así, por el principio *solus Deus illabitur menti* la presencia por esencia de Dios en la creatura espiritual es tal que no coincide ni equivale a la causalidad eficiente, ejemplar y final que Dios ejerce sobre dicha creatura, sino que Dios es causa eficiente, ejemplar y final justamente por ser el *Esse per essentiam*: así en la fundación trascendental de la creatura espiritual la *similitudo intrinseca intensiva* de la participación cuasi específica de Dios (y luego la presencia como *illabitur*) es fundante respecto de la causalidad. Es más, la inmanencia de presencia de Dios como *Esse per essentiam* tiene la prioridad trascendental respecto de la trascendencia de su causalidad y es el fundamento de esta. Es por tanto la inmanencia de presencia de Dios que al salir *ad extra* como *illabitur* funda y entraña a la creatura espiritual en su entidad metafísica e identidad propia y peculiar con una *similitudo intrinseca intensiva* del *Esse per essentiam* de la vida *ad intra*.

Ahora bien, la antedicha afinidad intensiva de Dios con la substancia subsistente espiritual, que comporta el entrañarse como *illabitur* (por esencia, potencia y presencia) del Sujeto perfecto como causa propia del ser y la forma participada de imagen del sujeto imperfecto, se extiende del alma a las potencias, y de estas a las operaciones. De suerte que Dios está presente como *illabitur* en la esencia del alma por cuanto la crea *in esse* y la sustenta *in esse*, y en las facultades como luz en luz, libertad en libertad, amor en amor: Luz, Libertad y Amor fundantes de los que derivan como de su principio efectivo-ejemplar la luz, la libertad y el amor que formalmente emanan del alma de cada substancia espiritual. La fórmula tomista es muy clara: "Ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei. Utrumque autem horum, quamvis reducatur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem; nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse crea-

[36] *Cg*., II, 98, Item in fine, ed. P. Marc, Marietti, Taurini, 1961, t. II, pág. 271 b, nº 1844. Cfr. *infra*, pág. 394, nota 96.

tum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato. Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis. Unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter".[37] Evidentemente se trata de un tránsito realizado por el Angélico del orden del ser al orden de la verdad respetando tanto en este como en aquel el doble momento: ante todo el de la inmanencia de la presencia de Dios en cuanto *Esse per essentiam* como fundamento de pertenencia agente, formal y final del ser y verdad de la creatura espiritual; y luego el momento de la proporcionalidad formal según el cual la creatura espiritual formalmente es y es verdadera. Sabemos que otro tanto dice el Angélico con respecto al bien: "Sic ergo (α) *unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis*. (β) Nihilominus *tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum*".[38] Ciertamente, dicha concepción tomista está en las antípodas de la doctrina espinosista del *amor intellectualis*: "Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus seipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest; hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus seipsum amat".[39] La concepción de Espinoza expresa el monismo absoluto del *Deus sive natura* que es *causa sui*,[40] mientras que la afirmación tomista se funda en la noción de Dios *cuius essentia est ipsum suum esse* y por ello *re et substantia* distinto del mundo justamente en la *Diremption* de ser Dios el *Esse per essentiam* y la creatura el *ens per participationem*. El Aquinate dice con toda claridad que nuestra alma es del género divino, no porque ella sea la substancia

[37] *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, Mand. 1, pág. 491.
[38] *S. Th.*, I, q. 6, a. 4. Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 3; *De Verit.*, q. 1, a. 5.
[39] *Ethices*, P. V, Prop. 36, Gebhardt, Heidelberg, 1924, pág. 302.
[40] *Ethices*, P. I, Prop. 8, Scholium II, Gebhardt, Heidelberg, 1924, págs. 50-51.

divina, sino porque participa de la naturaleza espiritual que también está en Dios, por lo cual también se dice que ella –el alma– es imagen de Dios: "*Nos esse genus Dei quantum ad animam*, non ita quod anima sit de divina essentia, sed quia *participat naturam intellectualem* quae etiam in Deo est; secundum quod etiam dicitur ad imaginem Dei".[41]

Así pues, la creatura espiritual que es imagen de Dios, recibe una doble intensificación en su semejanza intríseca con Dios por encima de las creaturas que son solo vestigio. Ante todo, porque al poseer una forma subsistente –alma espiritual y libre–[42], en parangón con las creaturas que son vestigio, participa de un modo más formal del Ser y Vida por esencia, y a diferencia del vestigio solo la creatura imagen participa de la Verdad y Libertad de Dios.[43] De este modo el mismo Dios que es la perfección separada, se constituye de alguna manera en la especie de las creaturas imágenes, que al ser formas subsistentes participan de un modo necesario *a parte post creationem* –a diferencia del vestigio– del ser (*esse*), la vida, la verdad y la libertad, y no son por esencia tales. Después, la semejanza de la imagen es más intrínseca que la del vestigio, dado que una mayor intensidad cualitativa de afinidad con la perfección, tal como es en Dios, en el sujeto participado (la creatura), comporta una mayor intimidad de presencia (*illabitur*, por esencia, por potencia y por presencia) del Sujeto perfecto en el ser y facultades del sujeto imperfecto imagen como causa primera y propia del *esse*, el alma y las facultades de dicha imagen. Es del mismo Santo Tomás la fórmula de *semejanza intensiva*, con la cual

[41] *In II Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 2, Mand. II, pág. 414.

[42] "Homo magis est similis Deo inter creaturas [...] non autem quantum ad corpus, sed quantum ad animam, quae est *liberam voluntatem habens*" (*In Symb. Apost.*, a. 1, ed. cit., O. T. II, pág. 198, nº 886). También "Restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi *liberum arbitrium habens et suorum operum potestatam*" (*S. Th.*, I-II, Prologus).

[43] "Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, inquantum sunt; secundo vero, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt, vel intelligunt ... Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei" (*S. Th.*, I, q. 93, a. 2 c.). Asimismo: "Sola creatura rationalis est *capax Dei*, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite; sed aliae etiam creaturae participant divinam similitudinem, et sic ipsum Deum appetunt" (*De Veritate*, q. 22, a. 2 ad 5, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 617, lín. 103 - 107).

se propone privilegiar a la creatura espiritual en el concierto del universo creado: "Universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed *intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura*, quae est capax summi boni".[44] En otros textos tempranos el Santo Doctor suele usar la fórmula de *expressa similitudo* con el fin de contraponer la imagen del vestigio: "Homines sunt imagines Dei per participationem suae bonitatis facientem expressam similitudinem".[45]

§ 7. *La gracia como* similitudo *participada de la naturaleza divina*

Y de semejanza en semejanza, en este proceso de intensificación reductiva del vestigio a la imagen en lo que hace a la semejanza intrínseca que ambas tienen en diverso grado con el Creador, llegamos a la pregunta formulada al inicio de este capítulo: ¿a qué *similitudo* se refiere Santo Tomás cuando describe la *gracia* como una *semejanza participada de la naturaleza divina?* El Angélico Doctor considera un solo bien de la gracia mayor que el bien natural de todo el universo.[46] Por ello establece la siguiente escala en la *similitudo*. Ante todo el principio general: "Cuanto más perfecta la creatura, más se asemeja a Dios" ("*Creatura secundum quod magis perficitur, magis ad similitudinem Dei accedit*"). Luego, la semejanza intrínseca propia del vestigio y la imagen, y la distinción entre ambas: "De donde, aunque toda creatura guarda cierta semejanza con Dios en la medida en que es buena, la creatura racional añade otra razón de semejanza en la medida en que es intelectual".[47] Finalmente, en el úl-

[44] *S. Th.*, I, q. 93, a. 2 ad 3.

[45] *In III Sent.*, d. 9, q. 1, a. 2, sol. 5 ad 2, Moos III, pág. 314.

[46] "Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi" (*S. Th.*, I-II, q. 113, a. 9 ad 2). También: "Maius opus est iustificatio impii, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quam creatio caeli et terrae, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis. Et ideo Augustinus, cum dixisset quod *maius est quod ex impio fiat iustus, quam creare caelum et terram*, subiungit: 'Caelum enim et terra transibit: praedestinatorum autem salus et iustificatio permanebit'" (*Ibidem*, c.). Y aún: "In creatione fit res secundum esse naturae, quod est minus quam esse gratiae quod datur in iustificatione" (*In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, q.la 1 ad 1, Moos IV, p. 851).

[47] "Unde, licet quaelibet creatura habeat quamdam Dei similitudinem in eo quod est et bona est; creatura tamen rationalis *superaddit* aliquam rationem *similitudinis* in

timo peldaño de esta escala progresiva, el Angélico ubica la semejanza más íntima con la naturaleza divina, la de la gracia y la caridad: "Et sic *in actu caritatis expressius percipitur Deus sicut in propinquiori similitudine*".[48] Asimismo, encontramos la misma doctrina de la superioridad de la gracia por encima de toda otra semejanza participada de la naturaleza divina, a cuyo efecto afirma Santo Tomás que ninguna creatura puede ser causa principal de la gracia: "Nulla res potest agere ultra suam speciem: quia semper oportet, quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae; cum nihil aliud sit, quam quaedam *participatio divinae naturae*, quae excedit omnem naturam. Et ideo impossibile est, quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando *consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem*, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis".[49]

Por lo demás, siempre reflexionando acerca de la superioridad de la *similitudo gratiae* a toda otra semejanza, el Aquinate, al comparar el alma de Nuestro Señor –la imagen sin duda más perfecta de cuantas han sido creadas– con la gracia, afirma que esta última es más expresa semejanza (*expressior similitudo*) que la semejanza natural del alma de Cristo: "Nulla creatura est simpliciter anima Christi nobilior; sed secundum quid omne accidens animae eius est ea nobilior, in quantum comparatur ad ipsam ut forma eius. – Vel potest dici quod gratia in quantum[50] creatura non est nobilior anima Christi, *sed in quantum est quaedam similitudo divinae bonitatis expressior quam similitudo naturalis quae est in anima Christi*".[51] La superioridad de la *similitudo* de la gracia respecto de cualquier

eo quod intellectualis est; et adhuc aliam in hoc quod facta est" (*De Caritate*, q. un., a. 1 ad 8, ed. cit., Q. D. II, pág. 756 a). La terminación "adhuc aliam in hoc quod facta est" aparentemente inconclusa, figura de esa dudosa manera en la edición citada.

[48] *De Caritate*, q. un., a. 1 ad 8, ed. cit., Q. D. II, pág. 756 a.

[49] *S. Th*., I-II, q. 112, a. 1 c.

[50] La edición precedente a la Leonina en vez de "creatura" proponía "creatum". Cfr. *infra*, nota 51.

[51] *De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 6, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 198 - 206. También: "Aliquod accidens potest esse substantia nobilius, inquantum per ipsum substantia aliqua conjungitur alicui nobiliori se, et hoc modo beatitudo creata, et gratia, et huiusmodi sunt aliquid nobilius naturae animae, cui inhaeret" (*In IV Sent.*, d. 49,

semejanza natural, aunque se trate de una imagen tan perfecta como el alma de Cristo, la destaca también el Santo al tratar el tema de la caridad. En efecto, dice Santo Tomás que la caridad es más digna del alma por ser una semejanza participada de la naturaleza divina, superior a la del alma como la luz a lo diáfano: "Accidens quidem quod causatur ex principiis subiecti est indignius subiecto, sicut effectus causa. Accidens autem quod causatur ex participatione alicuius superioris naturae est *dignius subiecto, inquantum est similitudo superioris naturae: sicut lux diaphano. Et hoc modo caritas est dignior anima, inquantum est participatio quaedam Spiritus Sancti*".[52]

Por lo tanto, la gracia en cuanto *participata similitudo naturae divinae* [53] es una *similitudo intrinseca* más perfecta que aquella, ya *intensiva similitudo*, de la imagen. Se trata, luego, de una comunicación formal participada de la naturaleza divina en la participación ya formal de la imagen. Es decir, semejanza expresísima de la naturaleza divina en la semejanza expresa, semejanza de máxima cualidad intensiva de la naturaleza divina en la semejanza ya intensiva de la imagen: una comunicación de una nueva naturaleza, la naturaleza divina, con la naturaleza humana que eleva a esta *in esse et operari* y la conforma a Cristo[54] y la introduce en la vida *ad intra* de la sociedad trinitaria. De suerte que por la gracia el alma se introduce en un consorcio tal con la vida divina que casi no sería participación sino

q. 1, a. 2, q.la 1 ad 5, Venecia, 1750, t. XIII, pág. 468 a). Y aún el mismo argumento pero con recurso a la noción de participación: "Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem: ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae, inquantum est *expressio vel participatio divinae bonitatis*: non autem quantum ad modum essendi" (*S. Th*., I-II, q. 110, a. 2 ad 2).

[52] *S. Th*., II-II, q. 23, a. 3 ad 3.

[53] *S. Th.*, III, q. 62, a. 1 c.

[54] "Quicumque enim in Christo baptizatur, suscipit quamdam novam naturam, et formatur quodammodo Christus in ipso" (*In Ep. ad Hebr*., c. III, v. 14, lect. 3, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. II, pág. 378 a, nº 189). También: "Qui autem non solum facit (voluntatem Patris) sed alios convertit, generat Christum in aliis et sic fit mater, sicut e contra occidit Christum in aliis, qui provocat eos ad malum" (*In Matth. Ev.*, c. XII, v. 49, lect. 4, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1951, pág. 168 b, nº 1076).

común posesión de la misma naturaleza divina, de no ser un accidente del alma.[55]

Por consiguiente, veamos qué agrega en la progresión de la participación intrínseca de Dios la *similitudo* de la gracia a la ya intensiva *similitudo* de la imagen; o bien qué diferencia hay entre la *similitudo* de la gracia respecto de la *similitudo intrinseca* con Dios que tiene la creatura espiritual por ser creada a imagen del Creador.

Santo Tomás dice a este respecto que un ulterior efecto de la virtus divina se manifiesta en la gracia, porque por la gracia el poder divino confiere la *deificación misma*, es decir, la participación formal, propia e intrínseca de la misma naturaleza divina: "*Ulterius* autem *effectum divinae virtutis* ostendit in his quae pertinent *ad gratiam*; et dicit quod divina virtus dat *ipsam deificationem*, idest *participationem Deitatis*, quae est per *gratiam*".[56] De manera que la *similitudo gratiae*, a diferencia de la *similitudo imaginis*, es una participación formal de la divinidad en cuanto tal, o sea, del mismo nombre de Dios en cuanto impuesto para significar la naturaleza divina: no se trata, luego, de nombres tales como bueno, sabio, etcétera, que, si bien indican las perfecciones que emanan de Dios a las creaturas, sin embargo no están impuestos para significar la naturaleza divina *ut sic* sino las mismas perfecciones absolutas:[57] se trata, pues, de la participación de la naturaleza divina en su esencia tal como es vivida en el seno de la Trinidad. En efecto, dice Santo Tomás: "Et ad nihil horum Filius dilexit discipulos, nam neque ad hoc dilexit eos ut essent Deus per naturam, neque essent uniti Deo in persona; sed ad quamdam horum similitudinem eos dilexit, ut scilicet *essent dii per participationem gratiae*; *Ps*. LXXXI, 6: 'Ego

[55] "Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis: sed est forma accidentalis ipsius animae. *Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem*: ut de scientia patet" (*S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 2).

[56] *In De Div. Nom.*, c. VIII, lect. 2, ed. cit., pág. 286 b, nº 761.

[57] "Dicendum quod haec nomina bonus, sapiens, et similia, imposita quidem sunt a perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas: non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolute. Et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen *Deus* impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continue *ad significandum divinam naturam*" (*S. Th.*, I, q. 13, a. 9 ad 3).

dixi: Dii estis'; *II Petr*. I, 4: 'Per quem magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae per hoc efficiamur consortes naturae'".[58]

De este modo, mientras que en la imagen y el vestigio la semejanza intrínseca con Dios está dada en cuanto el ser, los trascendentales y las perfecciones puras están presentes en su esencia (*formaliter*) en ambos sujetos, en la semejanza de la gracia se trata en cambio de una presencia en su esencia de la misma naturaleza divina en la creatura como forma participada de lo que Dios es, en su esencia y por esencia, y expresa el constitutivo mismo de la Divinidad.[59] Mientras que la imagen expresa una *similitudo intensive et collective* con las perfecciones divinas en cuanto capaz del Sumo Bien,[60] la gracia, en cuanto *participata similitudo naturae divinae*, es aquello por lo cual se realiza la posesión del Sumo Bien del vivir en consorcio con las tres divinas personas: "Imago Dei et *similitudo* dicitur *de anima et de gratia*, sed diversimode: quia anima dicitur imago secundum hoc *quod* Deum imitatur, sed *gratia* dicitur imago, sicut illud *quo* anima Deum imitatur, sicut corpus figuratum alio modo dicitur imago quam figura ipsa".[61] Mientras que la imagen, al poseer una forma subsistente –alma espiritual y libre– pasa a formar parte de la especie divina, dado que el mismo Dios se constituye de alguna manera en la especie de todas las formas subsistentes que participan de su ser, vida, verdad y libertad, y no son por esencia tales,[62] la gracia en cambio hace al hombre partícipe de la misma naturaleza divina en su propia esencia y le comunica participadamente el ser, la vida, el pensar, el amar intratrinitario en el consorcio con las Tres Divinas Personas, y lo une al Verbo Eterno con

[58] *In Ioan. Ev.*, c. XV, v. 9, lect. 2, 1, ed. cit., pág. 377, nº 1999.

[59] "Nomen Deus impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est (art. praec.); natura autem divina multiplicabilis non est, ut supra (q. 11, a. 3) ostensum est: sequitur quod hoc nomen Deus incommunicabile quidem sit secundum rem, sed communicabile sit secundum opinionem [...]. Est nihilominus communicabile hoc nomen Deus, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid eius, per quandam similitudinem: ut dii dicantur, *qui participant aliquid divinum per similitudinem*, secundum illud: 'Ego dixi, dii estis', *Ps.* LXXXl, 6" (*S. Th.*, I, q. 13, a. 9 c.).

[60] Cfr. *S. Th.*, I, q. 93, a. 2 ad 3.

[61] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2 ad 5, Mand. II, pág. 672.

[62] *De Potentia*, q. 6, a. 6 ad 5, ed. P. M. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965[10], Q. D. II, pág. 176 a y b.

una unidad *semejante* a la unidad de naturaleza con la cual el Padre está unido al Hijo en el Espíritu Santo.[63] En fin, mientras la imagen librada a sus solas fuerzas por estar corrupta por el pecado realiza al hombre según una vida finita en la cual puede hacer "*aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas et alia hujusmodi*",[64] la gracia en cuanto *participata similitudo naturae divinae* como la salud al cuerpo[65] sana la lesión infligida por el pecado original y perfecciona la imagen de la creación pues la hace partícipe de aquella misma vida por esencia que es la vida infinita de la Santísima Trinidad.[66]

§ 8. *De la* similitudo imaginis *como presencia de* illabitur per essentiam *de Dios en el espíritu, a la* similitudo gratiae *como presencia de* inhabitatio *de la Trinidad en el alma*

Por otra parte, si en el vestigio y la imagen la pertenencia fundante de la perfección pura en el sujeto deficiente (la creatura) exige el entrañarse (por esencia, por potencia, y por presencia)[67] del Sujeto perfecto como causa propia de la perfección participada, la pertenencia fundante de la mismísima naturaleza divina –y no solo de una perfección pura– en la creatura espiritual mediante la *forma inmanente participada* de la gracia, comporta el entrañarse de las Tres Divinas Personas con sus atributos y la

[63] Santo Tomás al comentar el célebre pasaje de San Juan ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν (XVII, 23), afirma: "Ordo autem unitatis subditur, cum dicit 'Ego in eis, et tu in me'. Nam per hunc ordinem pervenitur ad unitatem, quia vident quod ego sum in eis *per gratiam*, sicut in templum; *I Cor.* III, 16: 'Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?' quae est quasi *quaedam similitudo eius essentiae*, qua tu es in me per unitatem naturae" (*In Ioan. Ev.*, c. XVII, v. 23, lect. 5, 3, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1952, pág. 423, nº 2247).

[64] *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 2 c. Cfr. *Ibidem*, a. 4; II-II, q. 23, a. 7.

[65] "Gratia [...] se habet ad essentiam animae sicut sanitas ad corpus. Et ideo dicit Chrysostomus (*homil. XXIV, in epist. ad Eph.*) quod gratia est sanitas mentis" (*De Virtut. in Comm.*, q. un., a. 2 ad 21, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 714). Cfr. *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 ad 1, Mand. II, pág. 678.

[66] "Gratia est vita animae" (*S. Th.*, I-II, q. 112, a. 4, arg. 3). Asimismo: "Vita naturalis pertinet ad substantiam hominis: et ideo non recipit magis et minus. Sed *vitam gratiae participat homo accidentaliter*: et ideo eam potest homo magis vel minus habere" (*Ibidem*, a. 4 ad 3).

[67] *S. Th.*, I, q. 8, a. 3 s. c. Cfr. *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2.

Trinidad toda como causa propia de la naturaleza divina participada en el alma del justo. En efecto, el Angélico Maestro establece magistralmente la progresión de la divina presencia: "α) Est enim unus *communis modus* quo Deus est in *omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam*, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. β) Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*.[68] Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione *attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo*. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina Persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem, mittitur et procedit temporaliter Persona divina. Similiter illum solum habere dicimur, quo *libere possumus uti vel frui*.[69] Habere autem potestatem fruendi divina Persona, est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis, Spiritus Sanctus habetur et inhabitat hominem. Unde *ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur*".[70] De modo que si por la *similitudo imaginis* Dios *illabitur menti*,[71] por la *similitudo gratiae* nosotros poseemos ad *fructum imperfectum* las Personas Divinas; o mejor, agrega el Angélico, las Personas Divinas son poseídas como aquello por lo cual nos unimos a la fruición, como el principio de la unión al fin, objeto de la fruición, o sea, en tanto que las mismas Personas Divinas por una cierta sigilación que a Ellas les es propia imprimen en nuestras almas ciertos dones por los cuales nos gozamos formalmente, es decir, por el amor y la sabiduría; por todo lo cual se dice del Espíritu Santo: ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν.[72] El admirable texto tomista dice completo: "Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriae; aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur *per donum gratiae gratum facientis*; vel potius sicut id per quod

[68] Cfr. *S. Th.*, I, q. 8, a. 3 c.
[69] Cfr. *S. Th.*, I, q. 38, a. 1 c.
[70] *S. Th.*, I, q. 43, a. 3 c. Cfr. *Ibidem*, q. 8, a. 3 c.; *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2.
[71] "*Solus Deus illabitur menti*" (*Quodl. III*, <Q. 3, a. [8]>, ed. cit., p. 251, 21 s).
[72] *Ad Ephesios*, c. I, v. 14, Merk, Roma, 1933, pág. 635.

fruibili conjungimur, inquantum ipsae personae divinae quadam *sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia*; propter quod Spiritus Sanctus dicitur esse 'pignus haereditatis nostrae'".[73]

Más aún, el Aquinate afirma que por la gracia como *terminatur ad quandam participationem divinae naturae* las Personas Divinas no solo están presentes en nosotros sino que también realizan una *assumptio* por la que devenimos *consortes divinae naturae* y nos asimilamos a Su bondad. Esta *assumptio* es semejante a la que se cumple con la singular naturaleza humana de Nuestro Señor en cuanto al principio que es también toda la Trinidad, pero no en cuanto al término: mientras en Cristo la asunción termina en la unión (hipostática) con la misma naturaleza divina por esencia en la Persona del Hijo por esencia, en nosotros, en cambio, la asunción termina en la participación de la naturaleza divina que siempre comporta el entrañarse (como presencia-asunción) de la Trinidad toda en el alma del justo... ¡Pero es mayor la unión con la cosa misma que su participación![74] La fórmula tomista no puede ser más elocuente: "Gratia quae est accidens, est quaedam *similitudo divinitatis participata in homine*. Per incarnationem autem humana natura non dicitur *participasse similitudinem aliquam divinae naturae: sed dicitur esse coniuncta ipsi naturae divinae in persona Filii. Maius autem est ipsa res quam similitudo eius participata*".[75]

De esta manera, la pertenencia fundante de la mismísima naturaleza divina por esencia en la creatura espiritual mediante la forma participada inmanente de la gracia que exige el entrañarse (presencia-asunción) de la Trinidad en el alma del justo, se expande de esta –el alma en gracia– a las potencias al punto de estar Dios presente *secundum quod cognitum est in*

[73] *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2 ad 2, Mand. 1, pág. 326.

[74] "Assumptio quae fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quandam participationem divinae naturae secundum assimilationem ad bonitatem illius: secundum illud *II Petr.* I, 4: 'Ut divinae consortes naturae', etc. Et ideo huiusmodi assumptio communis est tribus personis et ex parte principii et ex parte termini. Sed assumptio quae est per gratiam unionis, est communis ex parte principii, non autem ex parte termini, ut dictum est" (*S. Th.*, III, q. 3, a. 4 ad 3). En el *corpus* del mismo artículo dice: "Tres enim personae fecerunt ut humana natura uniretur uni personae Filii".

[75] *S. Th.*, III, q. 2, a. 10 ad 1.

cognoscente, et desideratum in desiderante.[76] Mientras que en la imagen de la creación Dios está presente como Luz en luz, Libertad en libertad, Amor en amor por ser principio efectivo ejemplar fundante de la formalidad de luz, libertad y amor participada, en la semejanza de la recreación en cuanto *participata similitudo naturae divinae* esta presencia de Dios en la imagen se diviniza y se trinitariza, o mejor, adviene sobre y en esta presencia una nueva presencia, una metapresencia formalmente divina y trinitaria. Por la semejanza de la recreación (gracia), a diferencia de la semejanza de la creación (imagen), participamos no solo del ser, los trascendentales y las perfecciones absolutas divinas, sino también y en el límite, de la misma naturaleza divina por esencia de modo formal: Dios nos comunica en su esencia (*formaliter*), aunque por participación, de su mismísima naturaleza y del modo interior divino de vivir, pensar y amar de su naturaleza. La gracia, dice el Angélico Maestro, es como fuego (*Gratia Dei est sicut ignis*):[77] el fuego es simultáneamente luz, calor y energía operativa. La gracia en la Escritura *quasi lux quaedam designatur*, dice Santo Tomás.[78] Y al comentar el pasaje en donde es designada como luz, ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν Κυρίῳ[79] afirma: "Quomodo ergo fideles alii lux dicuntur? Respondeo. *Non dicuntur lux per essentiam, sed per participationem*".[80] Por la gracia, pues, no solo se participa de la luz que refleja la perfección absoluta de la Verdad Divina, sino de la luz que deriva inmediatamente de la Luz por esencia tal como es, se realiza, vive, es pensada y querida en el seno de la naturaleza divina en el consorcio trinitario. Santo Tomás afirma que esa participación sobrenatural de la Divina Luz es doble: "Est *duplex participatio divini luminis*. α) *Una* scilicet perfecta quae est in gloria [...]

[76] *S. Th.*, I, q; 8, a. 3 c.; *Ibidem*, q. 43, a. 3 c.; *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a 2.

[77] "Gratia Dei est sicut ignis qui quando obtegitur cinere, non lucet: sic gratia obtegitur in hominem per torporem, vel humanum timorem" (*In II Ep. ad Tim.*, c. I, v. 6, lect. 3, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. II, pág. 269 a, nº 13).

[78] "Gratia Dei in Scriptura quasi lux quaedam designatur: dicit enim Apostolus *Ephes.*V, 8: 'Eratis aliquando tenebrae: nunc autem lux in Domino'. Decenter autem perfectio per quam homo promovetur in ultimum finem quae in Dei visione consistit dicitur lux, quae est principium videndi" (*Cg*., III, 150, hinc, ed. P. Marc, Marietti, Taurini, 1965, t. III, pág. 225, nº 3232).

[79] *Ad Ephesios*, c. V, v. 8, Merk, Roma, 1933, pág. 644.

[80] *In Ep. ad Eph.*, c. V, v. 8, lect. 4, ed. cit., t. II, pág. 69 a, nº 287.

β) *Alia* imperfecta quae scilicet habetur per fidem [...]. Istorum autem modorum prior est modus participationis per fidem, quia per ipsam pervenitur ad speciem".[81] La participación imperfecta de la luz divina es la Fe, pero a su vez por una especie de *mirabile circulatio* la fe deriva y se ordena al *ipsum lumen gratiae*: "Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam *ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur*".[82]

Se trata, entonces, de la Luz Divina por esencia en la Luz Divina por participación: de la pertenencia fundante de la Luz Divina por esencia en la creatura espiritual en cuanto receptora de la luz fundada que comporta *in radice gratiae* el entrañarse de las Personas Divinas (como presencia-asunción) y de modo especial *in effectibus gratiae* de aquella Persona a la cual se atribuye intrínsecamente[83] tal propiedad o don: "Cum

[81] *In Ioan. Ev.*, c. I, v. 7, lect. 4, 1, ed. Marietti cit., pág. 25 b, nº 120.

[82] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3 c.

[83] Es analogía de atribución, porque la primera relación del *verum per participationem* respecto del *Verum per essentiam*, es de total dependencia y luego de total derivación y referencia en todos los aspectos de la realidad y no puede ser comprendido sino como derivación de Dios (... *ut deductum a Vero divino*). Es además de atribución *intrínseca*, y no puramente extrínseca, en dos aspectos: de parte de la creatura, en cuanto esta tiene *en sí* el propio *verum* participado; de parte de Dios, en cuanto precisamente como causa primera y total del *verum* es inmanente (presente *secundum quad cognitum est in cognoscente*) en todo *verum* y sustenta con tal presencia la realidad de toda verdad y de toda perfección de la misma: "Una est veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter" (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, Mand. I, pág. 491). Cfr. *In I Sent*., Prologus, q. 1, a. 2 ad 2. Santo Tomás afirma sobre todo la analogía *unius ad alterum et plurium ad unum*: así el movimiento especulativo adquiere una vitalidad continua e intrínseca porque toda su aspiración es la *reductio ad unum* en el *Verum per essentiam* siempre presente en cada verdad y siempre infinitamente distante. Por ello, Santo Tomás para expresar esta trascendencia y trascendentalidad del *Verum* utiliza, como respecto del ser, el mismo principio de causalidad que indica el particular entrañarse de presencia y esencia del Principio en su efecto: "Omne enim quod est per participationem, derivatur ab eo quod est per essentiam suam tale; ut omne ignitum est hoc per participationem ignis, qui est ignis per suam naturam. Quia ergo Verbum est lux vera per suam naturam, oportet quod omne lucens luceat per ipsum, inquantum ipsum participat" (*In Ioan. Ev.*, c. I, v. 9, lect. 5, 1, ed. cit., pág. 27, nº 127).

missio importet originem Personae missae et inhabitationem per gratiam, si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus Sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad *effectum gratiae*, sic *communicant duae missiones in radice gratiae, sed distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt illuminatio intellectus, et inflammatio affectus*. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia: quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una Persona separatur ab alia".[84] Refiriéndonos en este caso a la dialéctica de pertenencia de la Luz por esencia en la luz por participación, debemos hablar de la especial presencia del Verbo Eterno: "Anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua Persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat *assimilatio illius ad divinam Personam quae mittitur per aliquod gratiae donum*. [...] Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans Amorem: unde Augustinus dicit, in IX libro *De Trin*.:[85] 'Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est'. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius: sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorrumpat in affectum amoris, ut dicitur, *Ioan*. VI, 45: 'Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit a me'; et in *Psalmo* XXXVIII, 4: 'In meditatione mea exardescet ignis'. Et ideo signanter dicit Augustinus (*loc. cit.* in resp. ad 1) quod Filius mittitur, 'cum a quoquam cognoscitur atque percipitur': perceptio enim *experimentalem quandam notitiam significat*. Et haec proprie dicitur *sapientia*, quasi *sapida scientia*, secundum illud *Eccl*. VI, 23: 'Sapientia doctrinae secundum nomen eius est'".[86]

[84] *S. Th.*, I, q. 43, a. 5 ad 3.

[85] *De Trin.*, c. 10, M. L., XXXII, 969.

[86] *S. Th.*, I, q. 43, a. 5 ad 2. En un magistral texto, pocas veces citado, Santo Tomás establece la *progresión* en la participación del *Verum* por la creatura espiritual, y la atribución resolutiva de dicho *Verum* a Cristo: *Veritas increata* en cuanto Dios, *Veritas creata* en cuanto hombre: "'Et in lumine'. Duo sunt privilegia rationalis creaturae. (α) Unum, quod rationalis creatura videt *in lumine Dei*, et quia alia animalia non vident in lumine Dei, ideo dicit. 'In lumine tuo'. Non intelligitur de lumine creato a Deo, quia sic intelligitur illud quod dicitur *Gen*. I: 'Fiat lux'. Sed 'In lumine tuo', quo scilicet tu luces, quod est similitudo substantiae tuae. *Istud lumen non participant animalia bruta; sed rationalis creatura*. α') *Primo participat illud in cognitione naturali*: nihil enim est aliud ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinae claritatis in anima: propter

§ 9. *La caridad como participación de la infinita caridad que es el Espíritu Santo*

La gracia es fuego,[87] hacíamos notar que dice el Angélico Maestro; y el fuego es, amén de luz, calor y energía operativa. De la gracia emana la caridad.[88] La caridad es, según Santo Tomás, *quaedam participatio divinae caritatis*: se trata, luego, de una participación del amor divino, o sea, del amor tal como se realiza en el núcleo de la misma vida divina. Mientras en la *similitudo imaginis* el amor deriva de Dios como de su principio eficiente ejemplar por cuanto en Él se realiza como perfección absoluta y separada de la cual la creatura espiritual participa como amor en el Amor por esencia, en la *similitudo recreationis*, en cambio, el amor de caridad es participación del mismo Amor de caridad infinito (*totum, sed non totaliter*) tal como es vivido por el consorcio trinitario en lo íntimo de la naturaleza divina. Es caridad de y en la Caridad infinita:[89] caridad participada que pertenece a la caridad por esencia fundante como a su principio eficiente ejemplar y final: "Deus est vita effective et animae per caritatem et corporis per animam, sed formaliter caritas est vita animae sicut et anima corporis".[90] Mientras que en la semejanza de la creación (imagen) el amor está dado como capacidad de realización en el nivel de la propia especie

quam claritatem est ad imaginem Dei: *Psalm.* IV: 'Signatum est super nos lumen vultus tui Domine'. β') *Secundum est lumen gratiae*; Eph. V: 'Exurge qui dormis etc.'. γ') *Tertium est lumen gloriae*: *Isa*. LX: 'Surge, illuminare Jerusalem, quia venit lumen tuum etc.'. (β) Vel, 'In lumine tuo', idest *in Christo, qui est lumen de lumine*: et sic est lumen quod est verus Deus. Est ergo lumen Christus, inquantum procedit a Patre: est fons vitae, inquantum est principium spiritus vivificantis. Aliud privilegium est, quia sola creatura rationalis videt hoc lumen: unde dicit, 'Videbimus lumen'. Hoc lumen vel est *veritas creata, idest Christus, secundum quod homo*; vel est *veritas increata, qua aliqua vera cognoscimus*. Lumen enim spirituale veritas est: quia sicut per lumen aliquid cognoscitur inquantum lucidum; ita cognoscitur, inquantum est verum" (*In Psalmos Davidis*, Ps. XXXVI, Parma, 1863, t. XIV, pág. 279 a).

[87] *In II Ep. ad Tim.*, c. I, v. 6, lect. 3. ed. cit., t. II, pág. 269 a, nº 13.

[88] "A gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona, quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus" (*S. Th.*, III, q. 62, a. 2 c.). Cfr. *In II Sent*., d. 26, q. 1, a. 4 c., Mand. II, pág. 678.

[89] "Ipsa enim caritas [...] est participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus" (*S. Th.*, II-II, q. 24, a. 7 c.).

[90] *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 2 ad 2.

y apertura al Bien Infinito, en la semejanza de la recreación (gracia) el amor de caridad es inicio y móvil y medida y término de la asimilación al Bien Infinito. Mientras que por la semejanza de la creación (imagen) el hombre podía amar a Dios sobre todas las cosas en cuanto principio y fin de todo bien, por la semejanza de la gracia el hombre ama a Dios en cuanto objeto de su felicidad eterna, y en cuanto consocio de la naturaleza divina según es vivida en el seno de la Trinidad.[91] Mientras que el amor de la *similitudo imaginis* en cuanto corrupto por el pecado original no puede realizar las exigencias propias y naturales de la imagen tales como amar a Dios sobre todas las cosas[92] y cumplir con todos los preceptos de la ley natura1[93] y evitar el pecado mortal,[94] el amor de caridad que emana de la gracia sana, como la salud al cuerpo, la corrupción del pecado en la imagen, y eleva a esta a otra vida, en (*in*) y sobre (*supra*) la vida natural, que es un anticipo de la inefable vida infinita de la Trinidad en la vida finita del tiempo, como la semilla lo es del árbol.[95] Así pues, por la caridad el

[91] "Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni; *caritas autem secundum quad est obiectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo*" (*S. Th.*, I-II, q. 109, a. 3 ad 1). También: "Est autem *duplex* hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum. est. *Una* quidem *proportionata humanae naturae*, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. *Alia* autem est beatitudo *naturam hominis excedens*, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam *divinitatis participationem*, secundum quod dicitur *II Petr.* I, 4: quod per Christum facti sumus 'consortes divinae naturae'" (*Ibidem*, q. 62, a. 1 c.). Y aún: "*Caritas non est virtus hominis in quantum est homo, sed in quantum per participationem gratiae fit Deus et filius Dei*" (*De Caritate*, q. un., a. 2 ad 15, ed. Marietti cit., pág. 759). Todavía: "Angelus *naturaliter* diligit Deum, inquantum est *principium naturalis esse.* Hic autem loquimur de *conversione ad Deum, inquantum est beatificans per suae essentiae visionem*" (*S. Th.*, I, q. 62, a. 2 ad 1).

[92] Diligere Deum super omnia est quiddam connaturale homini [...]. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei" (*S. Th.*, I-II, q. 109, a. 3 c.). Cfr. *De Spe*, a 1 ad 9, ed. Marietti cit., Q. D. II, pág. 806 a.

[93] "In statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante" (*S. Th.*, I-II, q. 109, a. 4 c.). La misma doctrina en *In Ep. ad Rom.*, c. II, v. 14, lect. 3, ed. cit., t. I, pág. 39 a, n^{os} 215 y 216. Contraria doctrina en *In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 3 c., Mand. II, págs. 725 y 726.

[94] *De Malo*, q. 3, a. 1 ad 9; *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 8 c.

[95] "Gratia Spiritus Sancti quam in praesenti habemus, etsi non sit *aequalis*

hombre se une a Dios al punto de ser un espíritu con Él, y Dios está en él y él está en Dios. Dice el Angélico de modo harto elocuente: "Coniunctio autem hominis ad Deum est *duplex*. *Vna quidem per affectum*: et hec est per caritatem, que quodam modo facit per affectum hominem *unum cum Deo*, secundum illud *I Cor*. VI[17] 'Qui adheret Deo unus spiritus est'. Per hanc etiam Deus hominem inhabitat, secundum illud *Io*. XIV[23] 'Si quis diligit me, sermonem meum seruabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum ueniemus et mansionem apud eum faciemus'. Facit etiam hominem esse in Deo, secundum illud *I Io*. IV[16] 'Qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo'. *Ille igitur per acceptum donum gratuitum efficitur Deo gratus, qui usque ad hoc perducitur quod per caritatis amorem unus spiritus cum Deo fiat, quod ipse in Deo sit et Deus in eo*: unde Apostolus dicit *I Cor*. XIII quod sine caritate cetera dona homini non prosunt, quia eum gratum Deo facere non possunt nisi caritas assit. Hec autem gratia est omnium sanctorum communis; unde hanc gratiam homo Christus discipulis orando impetrans, dicit *Io*. XVII[21] 'Vt sint unum' in nobis, scilicet per connexionem amoris, 'sicut et nos unum sumus'".[96] Y este *ser uno con Dios*, al punto de estar Dios en el justo y el justo en Dios, esta pertenencia fundante de la Caridad por esencia en la creatura espiritual por la libre aceptación del don gratuito, implica el entrañarse *in effectibus gratiae* de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad en el justo. En efecto, dice Santo Tomás: "Ipsa enim caritas [...] *est participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus*".[97] Así entonces, la gracia como *participata similitudo*

gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute: sicut et semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter *per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeternae: unde et dicitur esse* 'pignus hereditatis nostrae', *II ad Cor.*, I, 22" (*S. Th.*, I-II, q. 114, a. 3 ad 3). Cfr. *In Ep. ad Eph.*, c. I, v. 14, lect. 5, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. II, pág. 12 b, nº 43.

[96] *Comp. Theol.*, I, c. 214, ed. Leon., t. XLII, pág. 167, lín. 55 - 77.

[97] *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 7 c. También: "Spiritum enim Sanctum, qui est amor Patris et Filii, dari nobis, est nos adduci ad participationem amoris, qui est Spiritus Sanctus. A qua quidem participatione efficimur Dei amatores. Et hoc quod ipsum amamus, signum est, quod ipse nos amet" (*In Ep. ad Rom.*, c. V, v. 5, lect. 1, ed. cit., t. I, pág. 71 a, nº 392). Así aún: "Sicut tu me dilexisti, ita ipsi participando Spiritum Sanctum, diligant: et per hoc ergo ero in ipsis sicut Deus in templo, et ipsi in me, sicut membra in capite" (*In Ioan. Ev.*, c. XVII, v. 26, lect. 6, 2, ed. cit., pág. 426 b, nº 2270).

naturae divinae implica una regeneración *in esse et operari* de la que deriva la caridad como participación de la infinita Caridad por esencia que es el Espíritu Santo.

§ 10. *La* similitudo gratiae *como* recreación *de la* similitudo imaginis *con* atribución *a cada Persona de la Trinidad*

Por consiguiente, la gracia como *participata similitudo naturae divinae* es obra de toda la Trinidad, y la naturaleza divina por esencia, en cuanto fundamento de pertenencia de la *similitudo* en la creatura, exige el entrañarse (presencia-asunción) de toda la Trinidad en el alma del justo. Pero en la medida en que cada don representa una propiedad de cada divina Persona como en su similitud, la *participación de la gracia*, aunque es común a toda la Trinidad, se atribuye (*appropriatur*) al Padre en cuanto autor, al Hijo en cuanto Ejemplar, y al Espíritu Santo como a Quien imprime en nosotros la semejanza con el Hijo: "Adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, *appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris*".[98]

De tal modo, la gracia como *participata similitudo naturae divinae* implica una regeneración o recreación de la *similitudo intrinseca intensiva* de la *imago creationis*: es la gracia una participación de la misma naturaleza divina tal como se realiza en el seno de la vida intratrinitaria. Por ello, como *natura in natura* brinda un nuevo modo de conocer y amar por el cual formalmente conocemos y amamos que es participación del modo de conocer y amar tal como se da por esencia en el seno de la naturaleza divina. En efecto, dice Santo Tomás: "Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam *per naturam animae participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem*".[99]

Se trata, entonces, de la aplicación del *principio del sínolon* al orden sobrenatural con el cual Santo Tomás logra la superación sintética resultante entre el separatismo platónico y el inmanentismo aristotélico. En

[98] *S. Th.*, III, q. 23, a. 2 ad 3.
[99] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4 c.

efecto, si Dios se puede reservar algunos efectos de presencia en la creatura como causa eficiente, ejemplar y final, no puede jamás suplir la función de causa formal intrínseca ni en el orden natural ni en el sobrenatural.[100] Por consiguiente, en el orden de la creación natural, si bien Dios es el primer principio fundante de todo ser y bondad y perfección, no obstante cada cosa es y es llamada buena por una semejanza con el ser y la bondad divinos (*inhaerens sibi*), la cual semejanza es formalmente su ser y su bondad, que le da el nombre a la cosa: "Sic ergo α) *unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis.* β) Nihilominus *tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum*".[101] De la misma manera, en el orden sobrenatural, se dice que cada hombre regenerado es, vive, conoce y ama mediante el Ser, la Naturaleza, la Vida, el Conocer y el Amar por esencia de la Trinidad como principio efectivo, ejemplar y final: sin embargo, cada hombre tiene un *esse et operari gratiae sibi inhaerens* intrínseco participado semejante a la divinidad una y trina, por el cual formalmente es, vive, conoce y ama la recreación sobrenatural: "Ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est, et sicut bonitas est. α) Unde sicut dicimur *boni bonitate quae Deus est* [sicut principio exemplari, effectivo et finali], *et sapientes sapientia quae Deus est* [sicut principio exemplari, effectivo et finali], β) *quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae*; ita etiam *caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis*. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis Augustinus fuit imbutus. Quod quidam non advertentes ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi".[102]

[100] Cfr. *De Verit.*, q. 27, a. 1 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 182 - 189.

[101] *S. Th.*, I, q. 6, a. 4 c. Cfr. *In I Sent.*, d. 49, q. 5, a. 2 ad 3; *De Verit.,* q. 1, a. 5.

[102] *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 2 ad 1. Cabe destacar que Santo Tomás advierte indirectamente, al poner en guardia contra el extrincesismo platónico, que ha dado un *nuevo* contenido a la noción de participación, a saber: la *inmanencia de la forma aristotélica:* "qua *formaliter* boni sumus, ... *formaliter* sapientes sumus, ... *formaliter* diligimus proximum est *quaedam participatio divinae* ...".

Pero el principio del sínolon difiere, en su aplicación al orden de la recreación, respecto de su aplicación al orden de la creación, porque mientras en la *similitudo imaginis* se trata ciertamente de una participación intrínseca del ser, vida, conocer y querer de Dios aunque no de carácter distintivamente divino y trinitario, en la *similitudo gratiae* se trata por el contrario de una participación especificada por lo divino y trinitario en cuanto tal: se trata de la gracia como participación de la naturaleza divina que *tangit* intrínsecamente al alma para que esta *attingat* a Dios uno y trino.

Por ende, la pertenencia fundante de la naturaleza divina por esencia en la creatura espiritual (la imagen), exige el entrañarse de las tres divinas Personas (presencia-asunción) en el alma del justo *in radice gratiae.* En este entrañarse se atribuye *in effectibus gratiae*: al Hijo, la participación de su propia Filiación por esencia al par que la comunicación del don de Sabiduría; al Espíritu Santo, la participación de la Caridad por esencia; y al Padre, el origen fontal de la recreación. Así, las Divinas Personas, por una cierta sigilación en nuestras almas que a Ellas les es propia, nos dicen ser prenda y divino anticipo de aquella posesión perfecta del don de la gloria en la Patria celestial.[103]

[103] "Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriae; aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur *per donum gratiae gratum facientis*; vel potius sicut id per quod fruibili conjungimur, inquantum ipsae personae divinae *quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia*; propter quod Spiritus Sanctus dicitur esse 'pignus haereditatis nostrae'" (*In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2 ad 2, Mand. I, pág. 326).

CAPÍTULO II

LA FILIACIÓN COMO PARTICIPACIÓN DE LA FILIACIÓN NATURAL O POR ESENCIA DEL VERBO

> "Sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum: unde in *Psalmo* CXLVIII, 5, dicitur: 'Dixit, et facta sunt'. 'Verbum genuit, in quo erat ut fieret [fierent]', secundum Augustinum. 'Semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post', secundum Philosophum. Unde primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis"
>
> (*In I Sent.,* Prólogo)

> "Quia vero illud quod fit ignitum, per ignem hoc oportet fieri, quia nihil consequitur participationem alicuius, nisi per id quod est per naturam suam tale: ideo adoptionem filiorum oportet fieri per filium naturalem"
>
> (*In Ep. ad Eph.,* cap. I, v. 5, lect. 1)

§ 1. *La procesión eterna como fundamento de pertenencia de la procesión temporal*

El Angélico Maestro intenta, por otra parte, dilucidar lo que involucra la gracia como participación de la naturaleza divina a la luz del don y la noción de la *filiación divina*. Es cierto que si el misterio de la divinización como participación de la naturaleza divina por la gracia ilumina el don de la filiación divina, a su vez el don de la filiación divina echa luz sobre el misterio de la divinización por la participación de la naturaleza divina. Entre todas las obras de Dios hay una analogía, porque al surgir todas del mismo *Unum per essentiam* que es Dios uno y trino, en todas se puede realizar la *reductio ad unum* que constituye en el fondo la labor propia de

la teología: la creación es semejante a la recreación y los distintos momentos de la recreación son semejantes entre sí. Y más aún: toda la creación y recreación no solo es semejante a Dios Uno por cuanto la naturaleza divina es causa eficiente, ejemplar y final, sino también a Dios Trino en su vida íntima personalista de comunicación amorosa de la deidad del Padre al Hijo, y del Hijo y el Padre al Espíritu Santo en perfecta identidad y unicidad de naturaleza. Es decir, el proceso de la vida intratrinitaria, –según el cual el Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo, por dos procesiones *ab aeterno* en las que se comunica la idéntica y única naturaleza y vida divinas–, es la causa y la razón de toda la comunicación o procesión de Dios en participación de naturaleza, tanto de la creación natural, cuanto de la recreación sobrenatural.

En efecto, Santo Tomás iniciando el *Comentario a las Sentencias* con el pasaje del *Eclesiástico* XXIV, 40, atribuye al Hijo la expresión "Ego quasi trames aquae immensae de fluvio", y comenta: "...in quo notatur et ordo creationis et modus. Ordo, *quia sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum*: unde in *Psalmo CXLVIII*, 5, dicitur: 'Dixit, et facta sunt'. '*Verbum genuit, in quo erat ut fieret*', secundum Augustinum.[1] '*Semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post*', secundum Philosophum;[2] unde *primus*

[1] "Quid ergo dicemus? An id quod intelligitur in sono vocis, cum dicitur, 'Fiat lux', non autem ipse corporeus sonus, hoc bene accipitur esse vox Dei? et utrum hoc ipsum ad naturam pertineat Verbi eius, de quo dicitur, 'In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum?' Cum enim de illo dicitur, 'Omnia per ipsum facta sunt'; satis ostenditur et lux per ipsum facta, cum dixit Deus, 'Fiat lux'. Quod si ita est, aeternum est quod dixit Deus, 'Fiat lux'; quia Verbum Dei Deus apud Deum, Filius unicus Dei, Patri coaeternus est: quamvis *Deo hoc in aeterno Verbo dicente creatura temporalis facta sit.* Cum enim verba sint temporis, cum dicimus, Quando, et aliquando; aeternum tamen est in Verbo Dei, quando fieri aliquid debeat: et tunc fit quando fieri debuisse in illo Verbo est, in quo non est quando et aliquando, quoniam totum illud Verbum aeternum est" (*Sup. Genes. ad litteram*, lib. I, cap. 2, nº 6, M. L., XXXIV, 248).

[2] ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ᾽ ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον (οἷον τὸ πῦρ θερμότατον: καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος): ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι (*Metaph.*, II, 1, 993 b 24-26).

processus est causa et ratio omnis sequentis processionis".[3] Se trata, por tanto, de una verdadera *reductio ad unum* del proceso creatural en el proceso inmanente intratrinitario en cuanto este último es la *causa* y la *razón* de aquel: es sin duda una analogía y una pertenencia entre ambos procesos que puede ser destacada únicamente en ámbito teológico y a partir de la revelación. Santo Tomás la realiza con cierta frecuencia y con profundidad impar con el propósito de fundamentar el *exitus creaturarum*: "Exitus personarum in unitate essentia est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate".[4] En otras palabras, casi se podría decir que el proceso intratrinitario es presentado por Santo Tomás como el verdadero fundamento de pertenencia del proceso temporal: el proceso temporal es una semejanza participada del proceso eterno. Más aún, es la inmanencia de presencia por esencia del proceso intratrinitario la que al salir fuera de sí como participación funda y entraña el proceso creatural. Por ello el Aquinate afirma con excepcional audacia especulativa: "*Processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter*, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem".[5]

Sin embargo, es en la *Suma Teológica* donde se encuentra tal vez la expresión más madura para describir la *fundación de pertenencia* del proceso temporal en el proceso eterno y la consecuente semejanza de la procesión creada con la procesión increada, con el propósito de ilustrar la filiación adoptiva: "Filiatio adoptiva est quaedam *similitudo* filiationis aeternae: sicut *omnia quae in tempore facta sunt, similitudines quaedam sunt eorum quae ab aeterno fuerunt*".[6] En las antípodas de la fundación de pertenencia tomista del proceso por participación en el proceso por esencia, está la perenne tentación gnóstica cuya formulación hegeliana de sustrato teológico

[3] *In I Sent.*, Prologus, Mand. I, págs. 2 s.

[4] *In I Sent.*, d. 2, Divisio textus, Mand. I, pág. 57.

[5] *In I Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1, Mand. I, pág. 370. Y aún: "*Processio temporalis et aeterna, consideratae secundum respectum procedentis ad principium, a quo est, sunt omnino idem, nedum ejusdem rationis; et ex hac parte non numerantur.* Sed consideratae secundum respectum ad id in quod est processio per modum dictum, non sunt ejusdem rationis, scilicet per univocationem, sed *analogice*; quia *unum est ratio alterius*; et ita possunt connumerari: sicut etiam dicimus Deum et hominem duas res" (*In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2 ad 6, Mand. I, pág. 321).

[6] *S. Th.*, III, q. 23, a. 2 ad 3.

trinitario termina por diluir el proceso eterno en el proceso temporal. Tal resolución-disolución del proceso eterno en el temporal constituye un ilícito pasaje al límite, porque la creación es obra de las tres personas, no en cuanto son distintas sino en cuanto se unen en la esencia: "Creatio est actus trium personarum, non secundum quod distinctae sunt, sed secundum quod uniuntur in essentia: quia etiam per intellectum, remota distinctione personarum, adhuc remanebit creatio".[7] Por lo demás, admitiendo con Santo Tomás la fundación (derivación) trascendental del proceso temporal en las (de las) procesiones trinitarias como proceso por esencia, debe quedar clara la diferencia radical entre ambos procesos en la *Diremption* de *esse per essentiam* y *ens per participationem*; *Diremption*, luego, en el plano real-metafísico y no puramente dialéctico como pretende Hegel.

§ 2. *La filiación* per naturam *de Cristo*

Si, entonces, el abrazo del proceso eterno con el proceso temporal es concebido por Santo Tomás del modo más entrañable, lo es sobre todo cuando se trata de determinar la relación de pertenencia entre las dos procesiones, eterna y temporal, del Verbo Encarnado: "Cum temporalis processio includat aeternam, ut infra dicetur,[8] oportet quod a quo procedit temporaliter, etiam ab aeterno procedat".[9] Y este principio que funda la pertenencia de la procesión temporal a la procesión eterna vale tanto para la procesión temporal de la Encarnación (*missio visibile*), cuanto para la formación de Cristo en cada hombre por la gracia[10] (*missio invisibile*). En efecto, dice el Angélico: "Processio autem et exitus dicuntur in divinis et

[7] *In I Sent.*, d. 11, q. 1, a. 4 ad 2, Mand. I, pág. 284.

[8] *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 5, Mand. I, pág. 285.

[9] *In I Sent.*, d. 11, q. 1, a. 4, Expositio textus, Mand. I, pág. 285. Y poco después: "Processio temporalis dicitur esse *signum* aeternae, quantum ad effectum ex quo consurgit respectus ille temporalis secundum quem processio temporalis dicitur" (*In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2 ad 2, Mand. I, pág. 320).

[10] "Quicumque enim in Christo baptizatur, suscipit quamdam novam naturam, et formatur quodammodo Christus in ipso" (*In Ep. ad Hebr.*, c. III, v. 14, lect. 3, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. II, pág. 378 a, nº 189). Así aún: "Qui autem non solum facit (voluntatem Patris), sed alias convertit, *generat Christum in aliis et sic fit mater, sicut e contra occidit Christum in aliis, qui provocat eos ad malum*" (*In Matth. Ev.*, c. XII, v. 49, lect. 4, ed. cit., pág. 168 b, nº 1076).

aeternaliter et temporaliter: nam Filius ab aeterno processit ut sit Deus; temporaliter autem ut etiam sit homo, secundum missionem visibilem; vel etiam ut sit in homine, secundum invisibilem missionem".[11]

En Cristo no hay más que una única filiación: aquella que tiene por principio la *procesión eterna* del Verbo.[12] En efecto, Cristo, al no tener otra persona o hipóstasis que la increada del Verbo Eterno no puede ser Hijo por participación o adopción: es Hijo *per naturam* o bien por esencia del Padre. Dice Santo Tomás: "*In Christo autem non est alia persona vel hypostasis quam increata cui convenit esse Filium per naturam*. Dictum est autem supra[13] quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem dicitur aliquid participative quod per se dicitur. Et ideo *Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus*".[14] En otras palabras, como consecuencia de la *gratia unionis* por la cual la naturaleza humana se une a la segunda Persona divina, Cristo es constituido en *Hijo natural* del Padre. A diferencia del justo, que por la gracia habitual se constituye en hijo adoptivo, Cristo por la gracia habitual no se transforma de no-hijo en hijo adoptivo, sino que dicha gracia habitual es un efecto de la filiación natural en el alma de Cristo. Afirma el Angélico: "Christus per gratiam unionis est *Filius naturalis*; alius autem per gratiam habitualem est filius adoptivus. *Gratia autem habitualis in Christo non facit de non-filio filium adoptivum: sed est quidam effectus filiationis in anima Christi*, secundum illud *Ioan*. I, 14: 'Vidimus gloriam eius quasi

[11] *S. Th.*, I, q. 43, a. 2. En lo que respecta a la fundación de pertenencia de la procesión temporal a la eterna: "Missio includit processionem aeternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum: habitudo enim divinae Personae ad suum principium non est nisi ab aeterno. Unde *gemina dicitur processio*, aeterna scilicet et temporalis, non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur: *sed geminatio est ex parte termini temporalis et aeterni*" (*Ibidem*, ad 3).

[12] "Perfecta ratio paternitatis et *filiationis* invenitur in Deo Patre et Deo Filio: quia Patris et Filii una est natura et gloria" (*S. Th.*, I, q. 33, a. 3 c.).

[13] "Per adoptionem efficimur fratres Christi quasi eundem Patrem habentes cum ipso: qui tamen alio modo est Pater Christi, et alio modo est Pater noster. Unde signanter Dominus, *Ioan.* XX, seorsum dixit, 'Patrem meum' et seorsum dixit, 'Patrem vestrum'. *Est enim Pater Christi naturaliter generando, quod est proprium sibi: est autem noster voluntarie aliquid faciendo, quod est commune sibi et Filio et Spiritui Sancto.* Et ideo Christus non est filius totius Trinitatis sicut nos" (*S. Th.*, III, q. 23, a. 2 ad 2).

[14] *S. Th.*, III, q. 23, a. 4.

Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis'".[15] Es decir, a Cristo según su naturaleza humana, en cuanto naturaleza humana privilegiada por la *unión*, le es dado ser hijo de Dios no por participación sino por esencia o naturaleza: "*Christo secundum humanam naturam datum est ut sit Deus Filius Dei non per participationem, sed per naturam*".[16] Así para el Santo Tomás más maduro, Cristo en su humanidad privilegiada por cuanto asumida singular y gratuitamente *in persona* por el Verbo Eterno, deviene verdadero Hijo de Dios no por participación sino por naturaleza: "Gratia unionis, quae non est habitualis, sed quoddam gratuitum donum, datur Christo, ut scilicet *in humana natura sit verus Filius Dei non per participationem, sed per naturam*, inquantum scilicet humana natura Christi unita Filio Dei in persona sit".[17] Más aún, Nuestro Señor, por ser en cuanto a su humanidad el Hijo por esencia del Padre, se constituye en el *maximum* de la filiación misma, y así también, por lícito pasaje al límite, en la medida y regla (*mensura et regula*) de toda filiación por participación: "Manifestum est autem *quod id quod est per se est mensura et regula eorum quae dicuntur per aliud et per participationem*. Unde praedestinatio Christi, qui est praedestinatus ut sit *Filius Dei per naturam, est mensura et regula vitae et ita praedestinationis nostrae, quia praedestinamur in filiationem adoptivam, quae est quaedam participatio et imago naturalis filiationis*, secundum illud *Rom*. VIII, 30: 'Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini Filii sui'".[18]

Es más, al ser Jesucristo la *medida metafísico-existencial suprema* de toda filiación se constituye en el *fundamento de dependencia causal* de toda filiación por participación: "Quia vero illud quod fit ignitum, per ignem hoc oportet fieri, quia *nihil consequitur participationem alicuius, nisi per id quod est per naturam suam tale: ideo adoptionem filiorum oportet fieri per filium naturalem*".[19] En definitiva, Cristo, por ser el Hijo de Dios por esencia

[15] *S. Th.*, III, q. 23, a. 4 ad 2.

[16] *Comp. Theol.*, I, c. 215, ed. Leon., t. XLII, pág. 168, lín. 13 - 15.

[17] *In Ioan. Ev.*, c. III, v. 34, lect. 6, 4, ed. cit., pág. 103, nº 544.

[18] *In Ep. ad Rom.*, c. I, v. 4, lect. 3, ed. cit., t. I, pág. 10 b, nº 48.

[19] *In Ep. ad Eph.*, c. I, v. 5, lect. 1, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. II, pág. 5 a, nº 9. También: "Dicit ut adoptionem filiorum reciperemus, id est *ut per Filium Dei naturalem efficeremur filii adoptivi secundum gratiam per Christum*" (*In Ep. ad Gal.*, c. IV, v. 5, lect. 2, ed. cit., t. I, pág. 612 b, nº 209).

según su humanidad en cuanto asumida *in Persona Verbi*, se constituye en el vértice máximo de toda filiación, y en consecuencia en la causa de toda filiación por participación: "In hiis autem que aliqua perfectione uel bonitate replentur, illud magis plenum esse inuenitur ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet quod alia illuminare potest. Quia igitur *homo Christus summam plenitudinem gratie optinuit quasi unigenitus a Patre, consequens fuit ut etiam ab ipso in alios gratia redundaret, ita quod Filius Dei factus homo homines faceret deos et filios Dei*".[20]

Ahora bien, con el propósito de ilustrar por qué en la humanidad de Cristo la *gratia unionis* y en consecuencia la filiación natural precede a la *gratia habitualis,* el Angélico Maestro se remonta a las procesiones intratrinitarias que –como se ha indicado– en la *resolutio* tomista son el fundamento de pertenencia último y primero de las mismas procesiones temporales: "Unio humanae naturae ad divinam personam, quam supra[21] diximus esse *ipsam gratiam unionis, praecedit gratiam habitualem in Christo, non ordine temporis, sed naturae et intellectus.* [...] Principium enim unionis est *Persona Filii assumens humanam naturam,* quae secundum hoc dicitur 'missa esse in mundum'[22] quod humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiae habitualis, quae cum caritate datur, est Spiritus Sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti quod per caritatem mentem inhabitat. Missio autem Filii, secundum ordinem naturae, prior est missione Spiritus Sancti: sicut ordine naturae Spiritus Sanctus procedit a Filio et a Patre dilectio. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est prior, ordine naturae, gratia habituali, secundum quam intelligitur missio Spiritus Sancti".[23]

Así pues y en conclusión, en Cristo existe una única filiación y es la de la eterna *procesión de generación* del Hijo por esencia del Padre por esencia en total identidad y unicidad de naturaleza: luego, en el orden de la *filiación* no se distinguen en Cristo la procesión eterna de la procesión temporal sino que esta se identifica con el *movimiento sin imperfección* de

[20] *Comp. Theol.*, I, c. 214, ed. Leon., t. XLII, pág. 168, lín. 125 - 133. Cfr. *De Veritate*, q. 29, a. 5 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 862, lín. 102 - 111; *S. Th.*, III, q. 27, a. 5 ad 1.

[21] *S. Th.*, III, q. 2, a. 10; q. 6, a. 6.

[22] *Ioan. Ev.*, c. III, v. 17; c. X, v. 36; c. XVII, v. 8.

[23] *S. Th.*, III, q. 7, a. 13 c.

eterna generación por el cual el Hijo procede del Padre. Dice el Aquinate: "Per adoptionem efficimur fratres Christi quasi eundem Patrem habentes cum ipso: qui tamen alio modo est Pater Christi, et alio modo est Pater noster. Unde signanter Dominus, *Ioan.* XX, seorsum dixit, 'Patrem meum': et seorsum dixit 'Patrem vestrum'. Est enim *Pater Christi naturaliter generando, quod est proprium sibi: est autem noster voluntarie aliquid faciendo, quod est commune sibi et Filio et Spiritui Sancto. Et ideo Christus non est filius totius Trinitatis, sicut nos*".[24] Así también, Cristo por ser Hijo natural o por esencia del Padre como Hijo Unigénito, se constituye en el Hijo Primogénito en cuanto fundamento de dependencia causal de toda filiación por participación. En efecto, dice el Angélico: "Si consideramus proprietate Filii qua genitus est, quantum ad modum quo sibi ista filiatio attribuitur, scilicet per naturam, dicimus ipsum Unigenitum Dei: quia cum ipse solus sit naturaliter genitus a Patre, unus tantum est genitus Dei. Si vero consideremus ipsum Filium, secundum quod per similitudinem ad ipsum filiatio derivatur ad alios sic, sunt multi filii Dei per participationem. Et quia per eius similitudinem dicuntur filii Dei, ideo ipse dicitur primogenitus omnium. *Rom*. VIII, 29: 'Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus'. Sic ergo *Christus dicitur Unigenitus Dei per naturam. Primogenitus vero inquantum ab eius naturali filiatione per quamdam similitudinem et participationem filiatio ad multos derivatur*".[25]

§ 3. *La progresión en la filiación por participación*

Ahora bien, si la perfecta razón de filiación respecto de Dios Padre se encuentra en Dios Hijo porque en ambos una es la naturaleza y gloria, también en las creaturas se encuentra una filiación respecto de Dios. Pero, por no tener una misma naturaleza el Creador y la creatura, esa filiación no se realiza con la perfecta razón de la del Hijo sino según una semejanza. Cuanto más perfecta sea, entonces, esta semejanza, más se acercará a la verdadera razón de filiación. En efecto, en la *Suma Teológica* el Angélico establece que en la creatura se encuentra una *filiación* respecto de Dios, no según la perfecta razón del Hijo por esencia originado en la eterna procesión del Pa-

[24] *S. Th.*, III, q. 23, a. 2 ad 2.
[25] *In Ioan. Ev.*, c. I, v. 14 b, lect. 8, 2, ed. cit., pág. 37 b, nº 187.

dre en identidad y unicidad de naturaleza, sino según una *similitudo* participada de la filiación por esencia. He aquí el texto central: "Manifestum est autem ex praemissis[26] quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio: quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in *creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura Creatoris et creaturae; sed secundum aliqualem similitudinem*".[27] Y a continuación, en el mismo texto, Santo Tomás establece la progresión en la filiación por participación en base al principio de cuanta mayor semejanza con la filiación del Hijo, mejor realización de la razón de filiación: "*Quae (similitudo) quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem*".[28] En base a dicho principio Santo Tomás señala la jerarquía de la filiación semejante participada: "α) Dicitur enim Deus alicuius creaturae Pater, *propter similitudinem vestigii tantum,* utpote irrationalium creaturarum; secundum illud *Iob* XXXVIII, 28: 'Quis est pluviae Pater?, aut quis genuit stillas roris?' β) Alicuius vero creaturae, scilicet rationalis, *secundum similitudinem imaginis*; secundum illud *Deut.* XXXII, 6: 'Nonne ipse est Pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te?'[29] γ) Aliquorum vero est Pater secundum *similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad haereditatem aeternae gloriae per munus gratiae acceptum*; secundum illud *Rom.* VIII, 16-17: 'Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei; si autem filii, et haeredes'. δ) Aliquorum vero secundum *similitudinem gloriae,* prout iam gloriae haereditatem possident; secundum illud *Rom.* V, 2: 'Gloriamur in spe gloriae filiorum Dei'".[30]

Si tenemos en cuenta, pues, que para el Aquinate la noción de *similitudo* es la *communicatio in forma*[31] que se realiza mediante la participa-

[26] *S. Th.*, I, q. 27, a. 2; *Ibidem*, q. 28, a. 4.
[27] *S. Th.*, I, q. 33, a. 3 c.
[28] *S. Th.*, I, q. 33, a. 3 c.
[29] *Vulg*. "Numquid non ipse pater", etc.
[30] *S. Th.*, I, q. 33, a. 3 c.
[31] "Similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma" (*S. Th.*, I, q. 4, a. 3 c.). Y también: "Similitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma" (*De Veritate*, q. 8, a. 8, ed. Leon., t. XXII, 2, pág. 246, lín. 103 - 105). Cfr. capítulo precedente.

ción,[32] podemos afirmar con el mismo Santo Tomás que la jerarquía de la filiación del texto anteriormente consignado trasunta una verdadera escala de filiación participada de la Filiación Eterna del Hijo por esencia: "*Per prius procedit Filius a Patre quam creatura, de qua nomen filiationis dicitur secundum quod aliquid participat de similitudine Filii*; ut patet per illud quod dicitur *Rom.* VIII, 29: 'Quos praescivit, et praedestinavit fieri conformes imaginis Filii eius'".[33]

Se trata, evidentemente, de una semejanza intrínseca entre la filiación participada de la creatura y la filiación por esencia del Verbo: *semejanza intrínseca* fundada no ya en la participación unívoca predicamental según la cual las especies participan del género y los individuos de la propia especie,[34] sino en la participación análoga trascendental por la cual los entes derivan del *Esse subsistens* como acto intensivo y la procesión creada deriva de la procesión increada como Filiación subsistente y por esencia. En efecto dice Santo Tomás en un texto de juventud pero de capital importancia: "Contingit aliqua dici *similia* dupliciter. α) *Vel ex eo quod participant unam formam,* sicut duo albi albedinem; et sic omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium, secundum Boethium.[35] Unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur [es la *participación predicamental*]. β) Vel ex eo quod *unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet*. Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel corpus

[32] Para el Aquinate, sobre todo en su pensamiento más profundo, la razón formal de la *similitudo* está dada por la participación: "Non dicitur esse *similitudo* creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis et speciei: sed secundum *analogiam* tantum; prout scilicet *Deus est ens per essentiam, et alia per participationem*" (*S. Th.*, I, q. 4, a. 3 ad 3). Más aún: "Omnia sunt *similia* Deo, non secundum aequalitatem, sed per quamdam assimilationem et *participationem ex qua ratio imaginis sumitur* [...] *secundum quod participant unam formam ...*; *effectus dependet a causa, a qua sola participat similitudinis rationem*" (*In De Div. Nom.*, c. IX, lect. 3, ed. Pera, Marietti, Taurini - Romae, 1950, pág. 311, nº 832). Cfr. capítulo precedente.

[33] *S. Th.*, I, q. 33, a. 3 ad 1.

[34] "*Sicut aliquid existens de essentia rei*" (*Quodlib. II*, q. 3, a. 3). Asimismo: "*Plenarie*" (*S. Th.*, I, q. 108, a. 5). También "*Eamdem formam*" (*De Veritate*, q. 23, a. 7 ad 10, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 672). Cfr. *supra*, Introducción, págs. 62 ss.

[35] *Boethius*, cita incierta por parte de los editores. Cfr. Mand. I, pág. 311.

mixtum igneitate ipsi igni. Et talis *similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam, vel aliquid huiusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia eius*" (es la *participación trascendental*).[36]

Ahora, así como la *similitudo transcendentalis* del ser, la vida, el bien, se da por el entrañarse de Dios en la creatura, la *similitudo* de la filiación se realiza por el entrañarse de la procesión eterna en la procesión temporal. Dicha *similitudo transcendentalis* solo se explica sin embargo por el "pasaje al límite" o bien la trascendencia absoluta y emergente como perfección separada de Dios en su naturaleza y en sus procesiones inmanentes respecto de la creación y/o recreación como procesión temporal. Recordamos a este propósito el texto ya citado del Angélico: "*Similitudo* creaturae ad Deum deficit a similitudine univocorum in duobus. *Primo,* quia non est per participationem unius formae, sicut duo calida per participationem unius caloris: *hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem*; ut sic talis similitudo creaturae ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius. *Secundo, quia ipsa forma in creatura participata deficit a ratione eius quod Deus est*, sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris, per quam calorem generat".[37] Podemos imaginar, pues, esta escala de filiación participada trascendental con semejanza intrínseca como una especie de espiral reticular ascendente donde el círculo superior toca al inmediatamente inferior y el inferior al inmediatamente superior de acuer-

[36] *In I Sent.*, d. 48, q. 1, a. 1, Mand., I, pág. 1080. Cfr. *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1 ad 3; *De Verit.*, q. 23, a. 7 ad 10; *Quodlib. II*, q. 2, a. 3. Es particularmente ilustrativo, de esta *Diremption* también respecto del orden sobrenatural, un texto de última madurez del Santo: "Aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter. Uno modo, *essentialiter*: et sic huiusmodi virtutes theologicae excedunt hominis naturam. Alio modo, *participative*, sicut lignum ignitum participat naturam ignis: *et sic quodammodo fit homo particeps divinae naturae*, ut dictum est (in corpus). Et sic istae virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam" (*S. Th.*, I-II, q. 62, a. 1 ad 1). Cfr. *Ibidem*, I, q. 108, a. 5.

[37] *De Potentia*, q. 7, a. 7 ad 2, ed. P. M. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965[10], Q. D. II, pág. 204 b. Así también: "Creatura non dicitur conformari Deo quasi participanti eamdem formam quam ipsa participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma cuius creatura per quamdam imitationem est participativa, sicut si ignis similaretur calori per se separato existenti" (*De Veritate*, q. 23, a. 7 ad 10, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 672, lín. 336 - 342).

do con el principio dionisiano, de la contigüidad metafísica de los seres, *semper fines primorum coniungens principiis secundorum*,[38] que desempeña un papel preponderante en la metafísica del Angélico.[39]

En efecto, ya en la exposición sistemática que Santo Tomás desarrolla en el *Contra Gentiles*, se describe, en base a la diversa participación de la forma y el *esse,* una espiral reticular que asciende desde el mundo de los cuerpos inanimados hasta el espíritu, y donde cada círculo inferior se eslabona con el último anillo de cada círculo superior y en él se consolida: "Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis rerum. Cum enim forma sit secundum quam res habet esse; res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad *similitudinem Dei*, qui est ipsum suum esse simplex: necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter Aristoteles, in *I Physic.,*[40] de forma loquens, dicit quod est *divinum quoddam et appetibile*. Similitudo autem ad unum simplex considerata diversificari non potest nisi secundum quod magis vel minus similitudo est propinqua vel remota. *Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est*. Unde in formis differentia esse non potest nisi secundum quod una perfectior exi-

[38] Καὶ ἀεὶ τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων (*De Div. Nom.*, c. VII, § 3; M. G., III, 872 B). Proclo en la prop. CXLVII es más preciso que el lacónico texto dionisiano: Πάντων τῶν θείων διακόσμων τὰ ἀκρότατα τοῖς πέρασιν ὁμοιοῦται τῶν ὑπερκειμένων. Εἰ γὰρ δεῖ συνέχειαν εἶναι τῆς θείας προόδου καὶ ταῖς οἰκείας ἑκάστην τάξιν συνδεδέσθαι μεσότησιν, ἀνάγκη τὰς ἀκρότητας τῶν δευτέρων συνάπτειν ταῖς ἀποπερατώσεσι τῶν πρώτων· ἡ δὲ συναφὴ δι᾽ὁμοιότητος. ὁμοιότης ἄρα ἔσται τῶν ἀρχῶν τῆς ὑφειμένης τάξεως πρὸς τὰ τέλη τῆς ὑπεριδρυμένης (*The Elements of Theology*, ed. Dodds, Oxford, 1963, pág. 147). Santo Tomás desarrolla el principio de la contigüidad frecuentemente y con particular complacencia: cfr. *De Veritate*, q. 8, 15, ed. Leon., t. XXII, 2, pág. 269, lín. 136; *Ibid.*, q. 14, a. 1, ed. cit., lín. 269; *Ibid.*, q. 15, a. 1, ed. cit., lín. 318; *Ibid.*, q. 16, a. 1, ed. cit., lín. 189; *Ibid.*, t. XXII, 3, q. 25, a. 2, ed. cit., lín. 171; *In II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1 c., Mand. II, pág. 996; *Cg.*, I, 57, Item^2, ed. cit., t. II, pág. 69 a, nº 480; *Ibid.*, I, 68, ed. cit., t. II, pág. 203 a, nº 1453; *Ibid.*, II, 91, adhuc, ed. cit., t. II, pág. 261 a, nº 1775; *Ibid.*, III, 49, ed. cit., t. III, pág. 67 a, nº 2271; *Ibid.*, III, 97, ed. cit., t. III, pág. 146, nº 2725; *De Spir. creat.*, q. a. 2, ed. Leon. XXIV, 2, págs. 20 ss.; *In De Div. Nom.*, c. VII, lect. 4, ed. Pera, Marietti, Taurini - Romae, 1950, pág. 275 b, nº 733; y tal vez el texto más explícito *In De Causis*, prop. XIX y prop. XXX; esa última proposición es menos clara que el texto de Dionisio y de Proclo.

[39] Cfr. P. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, ed. cit., pág. 265.

[40] Cap. 9, 192 a 16-17. Cfr. texto griego, *supra*, pág. 159, nota 23.

stit quam alia: propter quod Aristoteles, in VIII *Metaph*.,[41] definitiones, per quas naturae rerum et formae significantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis, ut ex hoc detur intelligi quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. Et hoc evidenter apparet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, *gradatim rerum diversitatem compleri*: nam supra inanimata corpora inveniet plantas; et super has irrationalia animalia; et super has intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis; unde et *Dionysius* dicit, VII cap. *De Div. Nom*., quod divina sapientia coniungit *fines primorum principiis secundorum*. Unde patet quod rerum diversitas exigit quo non sint omnia aequalia, sed sit ordo in rebus et gradus".[42]

Como se puede observar en el texto citado, la analogía aritmética aristotélica según la cual *naturae rerum et formae sunt sicut numeris*, es superada al ser integrada en el principio de la contigüidad o bien continuidad de Dionisio: así la analogía aritmética de la discontinuidad de los números es compensada y redimensionada en la analogía geométrica del continuo: el procedimiento de la exclusión propio de la cantidad aritmética es redimido en el método integrativo o bien implicativo de la demostración geométrica según la cual el triángulo está implicado en el cuadrado, etcétera.

Tal principio de la contigüidad vale de modo especial para la progresión de la filiación participada que establece el Angélico. Porque la filiación participada según una continuidad de grados no es sino el efecto del principio de la totalidad indivisa de la filiación, considerada en forma de

[41] *Metaph.*, VII, 3, 1043 b 36-1044 a 2. Cfr. Santo Tomás, *In VIII Metaphys.*, lect. 3, ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1964, pág. 412, nos 1723-1724.

[42] *Cg.*, III, 97, ed. cit., t. III, pág. 146 b, no 2725. Así aún, en el maduro comentario al *Liber de Causis:* "Huiusmodi autem ordines, cum ab Uno primo procedant, *continuitatem quamdam habent ad invicem* ita quod ordo Corporum *attingit* ordinem Animarum et ordo Animarum *attingit* ordinem Intellectuum qui *attingit* Ordinem Divinum. Ubicumque autem diversi ordines sub invicem coniunguntur, oportet quod id quod est supremum inferioris ordinis propter propinquitatem ad superiorem ordinem aliquid participet de superioris ordinis perfectione" (*In De Causis*, prop. XIX, lect. 19, ed. C. Pera, Marietti, Taurini - Romae, 1955, pág. 106 a, no 352). Cfr. *De Verit.*, q. 16, a. 1.

derivación trascendental en los círculos contiguos de las diversas creaturas tal como es afirmada por el creacionismo tomista que asume la justa exigencia del error emanantista *ab uno non potest esse nisi unum*.[43] De este modo lo que parece perdido a causa del salto ontológico de la creación como causalidad o derivación vertical, es devuelto, en un retorno casi circular del efecto a la causa, de la realidad de grado inferior a la de grado superior, gracias a que en el vértice se une el extremo ascendente con el descendente. Se trata, en efecto, para Santo Tomás, de una producción de la filiación participada de la Filiación por Esencia del Verbo no ciertamente necesaria como en el emanantismo: "Licet in Verbo Dei a Patre genito fuerit ut omnes creaturae fierent, non tamen oportet, si Verbum naturaliter procedit, quod etiam creaturae naturaliter procedant; sicut nec sequitur, si intellectus noster principia naturaliter cognoscit, quod naturaliter cognoscat ea quae ex principiis consequuntur: ea enim quod naturaliter habemus, voluntas utitur ad utramque partem".[44] Sin embargo, la participación significa que la realidad de la Filiación del Verbo, aunque libre y diversamente comunicada, circula y está presente por esencia en todas partes reinsertando los anillos de la filiación por participación en la espiral reticular ascendente hacia Sí, que como Círculo de los círculos se mueve a sí mismo, y causa los demás.

§ 4. *La filiación del vestigio o bien el vestigio de filiación*

El círculo que menos participa de la razón de filiación, el inferior, es el de las creaturas que son tan solo vestigios: en la consideración tomista las creaturas vestigios llámanse hijas de Dios por cuanto Dios como Padre las hace partícipes de la primera semejanza: "Deus dicitur *Pater creaturae irrationalis*, non proprie per adoptionem, sed per creationem: secundum *primam participationem similitudinis*".[45] Ahora bien, la primera

[43] Avicenna, *Metaph.*, tr. IX, c. 4, Venecia, 1508, fol. 104^{r} *a*.

[44] *De Potentia*, q. 2, a. 3 ad 7, ed. cit., Q. D. I, pág. 31 b.

[45] *S. Th.*, III, q. 23, a. 3 ad 1. Así también: "Dicitur enim *Deus* alicuius creaturae *Pater*, propter *similitudinem vestigii tantum*, utpote irrationalium creaturarum; secundum illud *Iob* XXXVIII, 28: 'Quis est pluviae Pater? Aut quis genuit stillas roris?'" (*S. Th.*, I, q. 33, a. 3 c.). En este punto parecería que el Angélico hubiese evolucionado, ya que en el *Sententiarum* no admite explícitamente que las creaturas irracionales par-

participación de la semejanza que tiene toda creatura con Dios en el orden trascendental es doble. En efecto, está ante todo la más extrínseca en virtud del principio de la ejemplaridad divina, gracias al cual todas las Ideas Divinas como formas intensivas ejercen una ejemplaridad sobre las formalidades o esencias creadas las cuales difieren de aquellas por el modo de ser: "Inter creaturam et Deum est duplex *similitudo*. α) *Una* creaturae ad intellectum divinum, et sic forma intellecta per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eumdem modum essendi; quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est etiam in re". Luego, y sobre todo, está la *similitudo* intrínseca según la emergencia propia de la esencia divina en virtud del *esse intensivum*,[46] que al abrazar todas las perfecciones trascendiéndolas penetra en el fondo de cada cosa: β) "*Alio modo* secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens, et non unius rationis. Et ex hoc modo similitudinis contingit quod bonum et huiusmodi praedicantur communiter de Deo et creaturis, non autem ex primo".[47] Luego, en el primer caso, el de la ejemplaridad de las Ideas Divinas como formas intensivas respecto de las esencias creadas, la semejanza es de naturaleza formal y en consecuencia de proporcionalidad; en el segundo caso, la relación deviene real en la creatura. Aquí surge por lo tanto la *primera semejanza intrínseca* por la cual en el último Santo Tomás Dios es denominado Padre de todas las creaturas.

Por ende, en términos trinitarios el vestigio participa de la razón de filiación, ante todo, en virtud del principio de la ejemplaridad de la proce-

ticipen de la razón de filiación: "Creatio creaturis irrationalibus nec adoptionem nec filiationem dat" (*In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 2, sol. 1, Moos III, pág. 347). Incluso: "Per creationem homo non efficitur filius naturalis neque adoptivus, sed tantum dicitur filius creatione; *creaturae autem irrationales nullo modo*" (*Ibidem*, ad 1).

[46] Cfr. *supra*, pág. 180, nota 18.

[47] *De Potentia*, q. 7, a. 7 ad 6, ed. P. M. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965[10], Q. D. II, pág. 204. Así también, se indican los dos miembros de la semejanza, el formal y el real, en un texto inmediatamente anterior: "Quamvis inter Deum et creaturam non possit esse similitudo generis vel speciei, potest tamen esse similitudo quaedam analogiae, sicut inter potentiam et actum et substantiam et accidens. Et hoc dicitur α) *Uno modo* in quantum res creatae imitantur suo modo ideam divinae mentis, sicut artificiata formam quae est in mente artificis. β) *Alio modo* secundum quod res creatae ipsi naturae divinae quodammodo similantur, prout a primo ente alia sunt entia, et a bono bona, et sic de aliis" (*Ibid.*, q. 3, a. 4 ad 9). Cfr. *In I Sent.*, Prologus, q. 1, a. 2 ad 2.

sión divina del Verbo con respecto de toda procesión creatural: toda procesión creatural, aun la del vestigio, deriva como de su primer ejemplar de la eterna procesión del Hijo por esencia: "*Sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum*". Pero además el vestigio responde a la razón de filiación en un sentido más intrínseco, porque la inmanencia de presencia de la procesión del Hijo es el fundamento de pertenencia de toda procesión temporal como causa y razón de la misma. Recordamos el texto de Santo Tomás que guía nuestra interpretación: "'*Verbum genuit, in quo erat ut fieret*', secundum Augustinum.[48] '*Semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post*', secundum Philosophum: [49] *unde primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis*".[50]

Es decir, el Aquinate, para demostrar la intrínseca derivación del proceso creatural del proceso eterno, se sirve del principio aristotélico *semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post*. Se trata del tránsito del *maximum* al *principium et causa* que Santo Tomás realiza en varias oportunidades y de modo especial en la cuarta vía con el propósito de probar la existencia de Dios. Pero este tránsito no es un ilícito salto lógico, sino una explicación: porque así como en la *resolutio* metafísica definitiva de los entes por participación en el máximo formal del *esse intensivum* como *id quod est formalissimum omnium* los momentos de la causalidad eficiente, final, ejemplar y formal concluyen y coinciden, del mismo modo en la *resolutio* metafísico-teológica definitiva de las procesiones temporales como filiaciones en el máximo formal de la procesión increada como Filiación por esencia del Verbo, los momentos de la causalidad eficiente, final, ejemplar y formal confluyen y coinciden. En otras palabras, la resolución formal de las filiaciones o bien procesiones por participación en el *maximum* es ya fundación de dependencia causal de las procesiones por participación en el *primum* que es la procesión por esencia, porque la resolución formal teológica aquí implica toda fundación de procesión *ad extra* en virtud de la procesión subsistente *ad intra*, tal como la resolución for-

[48] *Sup. Genes. ad litteram*, lib. I, c. 2, nº 6, M. L., XXXIV, 248. Cfr. texto latino *supra*, pág. 207, nota 1.

[49] *Metaph.*, II, 1, 933 b 24-26. Cfr. texto griego, *supra*, pág. 207, nota 2.

[50] *In I Sent.*, Prologus, Mand. I, págs. 2 s.

mal metafísica de los entes por participación en el *esse per essentiam* implica virtualmente toda fundación de lo real en virtud del *esse intensivum*.[51] Tal implicación de la filiación por esencia *sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius filiationis* es expresada ya en el Comentario a las Sentencias con la fórmula: "*Primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis*".[52] Un texto, en cambio, de plena madurez expresa en una fórmula comprehensiva el reconocimiento de la pertenencia e implicación que se debe afirmar entre la eminencia de la perfección y la causalidad: "Quia vero illud quod fit ignitum, per ignem hoc oportet fieri, quia *nihil consequitur participationem alicuius, nisi per id quod est per naturam suam tale: ideo adoptionem filiorum oportet fieri per filium naturalem*".[53]

Así pues, y en conclusión, la creatura vestigio responde a la razón de filiación tanto por proceder como derivación de la procesión paradigmática del Hijo como porque la misma procesión del Hijo es el fundamento de pertenencia de toda procesión temporal. Pero conviene con la razón de filiación como semejanza de vestigio de la procesión del Hijo, y por ello es en realidad *vestigio de filiación*.

§ 5. *La filiación de la imagen o bien la imagen de filiación*

Las creaturas vestigios tienen, según hemos visto, una semejanza intrínseca trascendental con el Creador en razón del *actus essendi* propio participado, pero dicha semejanza es de por sí la más pobre porque para sostenerla y verificarla basta la actuación de cualquier realidad, aun la más

[51] "Si quis ordinem rerum consideret, semper inveniet id quod est maximum causam esse eorum quae sunt post ipsum, sicut ignis qui est calidissimus causa est caliditatis in ceteris elementatis corporibus. Primum autem principium quod Deum dicimus est maxime ens; non enim est in infinitum procedere in rerum ordine, sed ad aliquid summum devenire quod melius est esse unum quam plura. Quod autem in universo melius est, necesse est esse, quia universum dependet ex essentia bonitatis; necesse est igitur primum ens esse causam essendi omnibus" (*De Substantiis Separatis*, c. 9, Adhuc, ed. Leon., t. XL, págs. D 57 - 58, lín. 145 - 156).

[52] *In I Sent.*, Prologus, Mand. I, págs. 2 s.

[53] *In Ep. ad Eph.*, c. I, v. 5, lect. 1, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. II, pág. 5 a, nº 9. También: "Dicit ut adoptionem filiorum reciperemus, id est *ut per Filium Dei naturalem efficeremur filii adoptivi secundum gratiam per Christum*" (*In Ep. ad Gal.*, c. IV, v. 5, lect. 2, ed cit., t. I, pág. 612 b, nº 209).

elemental, como la de ser piedra o menos aún. Desde el punto de vista del sínolon el ente está en la base del edificio metafísico; el ser que lo actúa, el *actus essendi* participado, se adapta a la esencia particular que lo recibe. Es en este sentido que se dice que los vivientes son más perfectos que los minerales y los animales más perfectos que los vegetales. Ahora bien, siguiendo con el ejemplo de la espiral reticular ascendente, el círculo inmediatamente superior al del ente vestigio es el de la imagen. En el orden formal, según la *scala entium* aristotélica, la intelectualidad está en el vértice: Aristóteles ha egregiamente llamado Dios al pensamiento puro[54] y las creaturas son tanto más perfectas cuanto más alta es su intelectualidad: "Consideratis divinae bonitatis processibus in creaturis, quibus naturae creatae constituuntur in similitudinem naturae increatae, ultima invenitur intellectuali dignitatis participatio, et quae omnes alias praesupponat: et ideo intellectualis natura *attingit ad imitationem divinam*, in qua quodammodo consistit species naturae eius [...]; et ideo sola intellectualis creatura rationabiliter ad imaginem Dei dicitur esse".[55] Así el hombre, desde el punto de vista formal predicamental, por cuanto por la creación es producido *in participationem intellectus*[56] y así a imagen de Dios, goza de una semejanza intrínseca más intensa y concentrada con el Creador que la del vestigio: en consecuencia también conviene con la razón de filiación de un modo más intenso y en un grado superior al del vestigio.

Pero hay algo más: si pasamos de la consideración de la esfera formal predicamental al orden real del ser, el hombre también goza en este orden de una semejanza intrínseca más intensiva con el Creador y en consecuencia de una más intensa filiación en comparación con la creatura vestigio. En efecto, en la esfera formal predicamental el *vivere* y el *intelligere* son superiores al *esse* común que se encuentra en cualquier orden y grado de ser: "Sicut idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam ipsa vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione; tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens, et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat

[54] Cfr. Marcelo Sánchez Sorondo, *La positività dello spirito in Aristotele*, Aquinas, XXI, 1978, págs. 126-139.

[55] *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2 c., Mand. II, pág. 400.

[56] *In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 2, sol. 1, Moos III, pág. 346.

in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, *participet ipsum secundum omnem modum essendi*: tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam, quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens".[57] Pero en el orden real –en el orden del acto– se da una inversión jerárquica y el *esse* deviene el plexo de todas las perfecciones que domina todo. En este pasaje al límite se supera la oposición platonismo-aristotelismo, y el concepto bíblico de la divinidad, que es idéntico en la expresión temática al parmenídeo, obtiene su definitiva formulación metafísica: "Modus significandi in dictionibus quae a nobis rebus imponuntur sequitur modum intelligendi; dictiones enim significant intellectuum conceptiones, ut dicitur in principio *Perihermeneias*.[58] Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt esse, significetur per modum concretionis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi".[59] Por esta razón el *esse intensivum* real es el *esse separatum*, posesión y presencia eterna del Acto absoluto, que es la definición propia de Dios según una expresión de San Hilario: "Cum dicitur esse est proprium Deo, non est intelligendum quod nullum aliud esse sit nisi increatum, sed quod solum illud esse proprie dicitur esse, in quantum ratione suae immutabilitatis non novit fuisse vel futurum esse; esse autem creaturae dicitur esse per quamdam similitudinem ad illud primum esse, cum tamen habeat permixtionem eius quod est futurum esse vel fuisse, ratione mutabilitatis creaturae. Vel potest dici, quod esse est proprium Deo, quia solus Deus *est suum esse*, quamvis *alia esse habeant*, quod esse non est esse divinum".[60] En este vértice las dos dialécticas, la platónica de la forma y la aristotélica del acto, se tocan en la afirmación del *Esse divinum* como suprema presencia y realidad, y aquí la audacia de la fórmula tomista parece satisfacer suficientemente la exigen-

[57] *S. Th.*, I, q. 4, a. 2 ad 3.

[58] *Periherm.*, I, 16 a 6 ss.

[59] *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 7, ed. cit., Q. D. II, pág. 192 a.

[60] *De Verit.*, q. 21, a. 4 ad 7, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 604, lín. 329 - 341. Cfr. *S. Th.*, I, q. 13, a. 11.

cia del principio parmenídeo:[61] "Dicendum quod secundum Philosophum[62] *etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur*; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, *est quodammodo species omnium formarum subsistentium* quae esse participant et non sunt suum esse".[63]

Ahora bien, el hombre no solo guarda con el Creador una semejanza intrínseca más intensa que la del vestigio por participar en el orden *formal predicamental* del *intelligere*, sino que por participar de una forma subsistente –que implica tener un *esse* de modo necesario– también guarda dicha semejanza en el orden real del ser.

En efecto, mientras para las creaturas vestigios el *esse* pertenece al compuesto –es decir, a la síntesis de alma y cuerpo, y disuelta la síntesis con la muerte, el alma "retorna a la potencia de la materia"–, para el hombre que goza de una forma *intelectivo-volitiva* y por tanto *subsistente*, que es justamente el alma espiritual, el *esse* compete primero al alma y esta después lo comunica al cuerpo. Así a la muerte, el alma que se separa del cuerpo retiene para sí el *esse* que había comunicado al cuerpo.[64] Es decir, para Santo Tomás el *esse* se adhiere al alma por ser forma espiritual de modo necesario. En realidad, si puede llamarse *contingente a parte ante creationem* a toda cosa creada y luego también a los ángeles y al alma humana, *a parte post creationem*, en cambio, son contingentes solo las creaturas vestigio sujetas a la generación y corrupción. Las creaturas espirituales deben ser reconocidas, según Santo Tomás, como *necesarias*, o sea, dotadas de un acto de ser de modo inmutable. El Angélico emplea a este propósito una analogía harto eficaz por su claridad y su fuerza: el *esse*

[61] El parmenidismo tomista consiste en retomar el *esse* (*actus essendi*) como fundamento de la verdad de lo real y como objeto de la libertad. Con él se expresa la originalidad propia del tomismo respecto de las filosofías que consideran el acto como forma (Platón, Aristóteles ...).

[62] *Metaph.*, VIII, 3, 1043 b 32 ss.; X, 4, 1055 a 33.

[63] *De Potentia*, q. 6, a. 6 ad 5, ed. cit., Q. D. II, pág. 176 a.

[64] "Anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore: non autem aliae formae" (*S. Th.*, I, q. 76, a. 1 ad 5). Cfr. *Ibidem*, corpus; ad 4; ad 6.

se une o adhiere a la forma y substancia espiritual tan inseparablemente "como la redondez al círculo".[65]

De modo que el hombre guarda con el Creador una semejanza intrínseca más intensa que la del vestigio, no sólo *en el orden formal predicamental,* por participar del *intelligere* que está en el vértice de la *scala entium* formal aristotélica, sino también y sobre todo por participar del *esse* de un modo necesario *a parte post creationem* en virtud de poseer un alma espiritual. Es decir, el hombre, por estar dotado de un acto de ser de modo inmutable, goza de una semejanza intrínseca trascendental con el Creador, infinitamente más intensa que la del vestigio, al punto, según Santo Tomás, de que el mismo Dios que es *esse* solo, es de algún modo la especie de todas las formas subsistentes –y en consecuencia del hombre– que participan del ser y no son su ser: "*Ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse*".[66]

En otras palabras, el alma intelectiva tiene una semejanza intrínseca más intensa con el Creador que el vestigio pues a diferencia de este, en el orden *formal predicamental,* se actualiza en las operaciones del entender y el querer. Pero como *operari sequitur esse,* luego, antes *–in ordine natura–* de la esfera operativo formal, el alma humana tiene, en el orden entitativo, una semejanza intrínseca cualitativamente más intensa con el Creador que el vestigio, pues a diferencia de este, goza de un ser necesario por participación, independiente del cuerpo, incomunicable e intransferible que sustenta también el actuar de dicha alma en las operaciones intelectivas y volitivas.

Más aún, desde un punto de vista reductivo, dicha posesión necesaria del *esse* participado es la razón última por la cual la creatura espiritual es denominada, a diferencia del vestigio, imagen de Dios.

Así, y en conclusión, la creatura espiritual, al ser imagen de Dios por tener una semejanza intrínseca con el Creador cualitativamente más intensa, sea en el orden del ser, sea en el orden del operar, responde también a la razón de filiación de un modo infinitamente más intenso y en grado diverso y superior al vestigio.

[65] *S. Th.*, I, q. 50, a. 5. Cfr. *Cg.*, II, 55, Amplius[1], ed. cit., t. II, pág. 175 b, nº 1299.
[66] *De Potentia*, q. 6, a. 6 ad 5, ed. cit., Q. D. II, pág. 176 a.

En efecto, la plena razón de la *filiación* requiere una generación tal que todo proceda de un principio con vida según una semejanza en la naturaleza de la misma especie, así como el hombre procede del hombre y el caballo del caballo.[67] Del hombre, dado que por la creación es producido en participación del ser, del entender y del querer de Dios, dícese que es producido casi en semejanza de la especie misma de Dios; porque la última naturaleza creada que participa de una semejanza propia con la naturaleza increada, es la forma subsistente intelectivo-volitiva. Por ello, solamente de la creatura racional se dice que es a imagen de Dios. De donde únicamente de la creatura espiritual, por ser creada con esta afinidad de imagen, se puede decir que es imagen de filiación. Dice el Aquinate, ya en el *Comentario a las Sentencias*, en un texto que no puede ser más elocuente: "De ratione filiationis est ut filius producatur in similitudinem speciei ipsius generantis. Homo autem inquantum per creationem producitur *in participationem intellectus,* producitur *quasi in similitudinem speciei ipsius Dei*; quia ultimum eorum secundum quae natura creata participat similitudinem naturae increatae, est intellectualitas. Et ideo sola rationalis creatura dicitur ad imaginem, ut in *II Lib.,* d. 16, dictum est.[68] Unde *sola rationalis creatura per creationem filiationis nomen adipiscitur*. Sed adoptio, ut dictum est, requirit ut adoptato jus acquiratur in hereditatem adoptantis. Hereditas autem ipsius Dei est ipsa sua beatitudo, cujus non est capax nisi rationalis creatura, nec ipsi acquiritur ex ipsa creatione, sed ex dono Spiritus Sancti, ut dictum est. Et ideo patet quod creatio creaturis irrationalibus nec adoptionem nec filiationem dat; *creaturae autem rationali dat quidem filiationem*, sed non adoptionem".[69]

Así pues, el hombre al ser creado *quasi in similitudinem speciei ipsius Dei* llega a ser *quidam filius Dei* ya desde su primera creación: es hijo de

[67] "Requiritur ad rationem talis generationis (sc. filiationis), quod procedat (aliquid ab aliquo principio vivente coniuncto) secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei, sicut homo procedit ab homine et equus ab equo" (*S. Th.*, I, q. 27, a. 2 c.).

[68] *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2, sol., Mand. II, pág. 400.

[69] *In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 2, sol. 1, Moos III, pág. 346. Así también: "Ad filium pertinet patrem imitari. Et ideo subdit *sicut filii*, patrem scilicet per creationem. *Deut.* XXXII, 6: 'Nonne ipse est pater tuus qui possedit, et fecit, et creavit te?'" (*In Ep. ad Eph.*, c. V, v. 1, lect. 1, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. II, pág. 65 a, nº 267).

Dios porque creado a imagen de Dios, y porque creado a imagen de Dios es imagen de la filiación del Verbo.

§ 6. *La filiación del hombre* per creationem *como imagen imperfecta de la Filiación del Hijo por esencia*

La perfecta imagen de Dios es el Hijo por esencia, y lo es ya por ser plenamente semejante al Padre, ya por tener su origen en el mismo Padre, ya por ser absolutamente igual al Padre: "Christus perfectissima imago Dei est. Nam ad hoc quod aliquid perfecte sit imago alicuius, tria requiruntur, et haec tria perfecte sunt in Christo. Primum est *similitudo*, secundum est *origo*, tertium est *perfecta aequalitas*. Si inter imaginem et eum, cuius est imago, esset dissimilitudo, et unum non oriretur ex alio, similiter etiam si non sit aequalitas perfecta, quae est secundum eamdem naturam, non esset ibi perfecta ratio imaginis. Nam similitudo regis in denario, non perfecte dicitur imago regis, quia deest ibi aequalitas secundum eamdem naturam; sed similitudo regis in filio dicitur perfecta imago regis, quia sunt ibi illa tria quae dicta sunt. Cum ergo ista tria sint in Christo filio Dei, quia scilicet est *similis* Patri, *oritur* a Patre, et *aequalis* est Patri, maxime et perfecte dicitur *imago Dei*".[70]

El hombre, en cambio, es imagen imperfecta de Dios. Es verdaderamente imagen por estar creado a *semejanza* de la especie del mismo Dios: es semejante casi específicamente al mismo Dios por gozar de un alma subsistente porque unida necesariamente a su acto de ser (*esse ut actus essendi*) participado, que de algún modo pertenece a la especie del mismo Dios, que es el *esse subsistens per essentiam*. Es asimismo imagen porque su *origen* se remonta inmediatamente al mismo Dios: Dios crea directa e inmediatamente el alma y el acto de ser participado.[71] Sin embargo, el hombre es *imagen imperfecta* por cuanto su semejanza con el creador no es *unívoca*, ante todo porque no se da por la participación de la misma forma, como dos calores que participaran del mismo calor: la imagen en la filiación del Hijo se dice que es por esencia, y en el hombre por participación. Así la identidad en la imagen del Hijo y la semejanza en la imagen de la creatura espiritual puede ser ilustrada según como lo

[70] *In Ep. II ad Cor.*, c. IV, v. 4, lect. 2, ed. cit., t. I, pág. 467, nº 126.
[71] *S. Th.*, I, q. 118, toda la cuestión.

caliente es al calor y no como lo caliente es a lo caliente. Luego, porque la misma forma-imagen de la creatura carece de la plenitud que tiene en la imagen por esencia del Hijo por esencia, así como el calor del fuego es débil comparado con la virtud solar por la que se genera el calor.[72] De ahí que el Aquinate diga: "Est ergo dicendum, quod homo *imago Dei* dicitur et *ad* imaginem. Est enim *imago imperfecta*: Filius autem dicitur imago, non ad imaginem, quia est *imago perfecta.* Ad cuius evidentiam considerandum est, quod de ratione imaginis in communi duo sunt. Primo quidem *similitudo*, non in quibuscumque, sed vel ipsa specie rei, sicut homo filius assimilatur patri suo. Vel in aliquo quod sit signum speciei, sicut figura in rebus corporalibus. Unde qui figuram equi describunt, dicuntur imaginem eius depingere. Et hoc est, quod dicitur Hilarius in libro *De Synodis*, quod imago est species indifferens. Secundo requiritur *origo*. Non enim duorum hominum, qui sunt similes specie, unus imago alterius dicitur, nisi ex eo oriatur, sicut filius a patre. Nam imago dicitur ab exemplari. Tertio ad rationem *perfectae imaginis* requiritur *aequalitas*. Quia igitur homo similatur Deo secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem mentis, quod pertinet ad speciem intellectualis naturae,[73] et hoc habet a Deo, dicitur esse

[72] En efecto el Angélico afirma: "Convenientia potest esse dupliciter: aut duorum participantium aliquod unum, et talis convenientia non potest esse Creatoris et creaturae, ut objectum est; aut secundum quod unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine ejus quantum potest: ut si poneremus calorem esse sine materia, et ignem convenire cum eo, ex hoc quod aliquid caloris participaret: et talis convenientia esse potest creaturae ad Deum, quia *Deus* dicitur *ens hoc modo quod est ipsum suum esse; creatura vero non est ipsum suum esse, sed dicitur ens, quasi esse participans; et hoc sufficit ad rationem imaginis*" (*In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. II, pág. 398). Asimismo, manifiesta la radical desemejanza de la semejanza creatura-Creador: "Similitudo creaturae ad Deum deficit a similitudine univocorum in duobus. *Primo*, quia non est per participationem unius formae, sicut duo calida secundum participationem unius caloris; hoc autem quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de *Deo per essentiam, de creatura vero per participationem*; ut sic talis similitudo creaturae ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius. *Secundo*, quia ipsa forma in creatura participata deficit a ratione eius quod Deus est, sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris, per quam calorem generat'' (*De Potentia*, q. 7, a. 7 ad 2, ed. P. M. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965[10], Q. D. II, pág. 204 b).

[73] El esquema es netamente agustiniano: "Est in homine simile quiddam, quamvis nequaquam illius Trinitatis, quae Deus est, excellentiae comparandum: ille enim Deus est, ista creatura: habet tamen aliquid et ista, ubi qualicumque modo id quod de

Dei imago; quia tamen deest aequalitas, est Dei imago imperfecta. Et ideo dicitur *ad imaginem*, secundum illud *Gen.* I, 26: 'Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram'. Sed Filius, qui est aequalis Patri, est imago perfecta, non autem ad imaginem".[74]

Así como la imagen perfecta del Hijo por esencia de Dios constituye la *Filiación perfecta*, la imagen imperfecta de la creatura espiritual constituye la *filiación imperfecta*. El Hijo por esencia es Hijo por esencia, porque al ser perfecta imagen del Padre realiza la *perfecta Filiación*; el hombre, al participar de algún modo de una cierta semejanza específica con el mismo Dios, es imagen –aunque imperfecta– de Dios, y así realiza una filiación imperfecta. En otras palabras, el hombre, por la creación a semejanza intrínseca e intensa con el Creador, está creado a imagen de Dios: luego es hijo de Dios. Pero es hijo de Dios según la semejanza propia que tiene con el mismo Dios: luego es hijo de Dios en cuanto imagen imperfecta del creador, y por ello en verdad es *imagen de hijo de Dios*. El Angélico dice: "*Per creationem* homo non efficitur filius naturalis neque adoptivus, *sed tantum dicitur filius creatione*".[75]

Por consiguiente, la filiación del hombre por la creación aunque imperfecta es *intensive et collective* más semejante, en comparación con la del vestigio, a la filiación por esencia del Hijo por esencia: decíamos con el ejemplo de la espiral reticular ascendente que corresponde a un círculo superior al del vestigio.

En efecto, la *filiación por creación* que tiene el hombre es semejante a la filiación del Hijo por esencia, no solo porque como toda procesión temporal encuentra su ejemplo paradigmático de derivación en la procesión del Verbo[76] ni porque la misma inmanencia de la presencia de la procesión

illa ineffabili Dei natura dicitur, possit intelligi. Neque enim frustra non est dictum, 'Faciamus hominem' ad imaginem tuam, tamquam Pater Filio loqueretur; aut, ad imaginem meam; sed dictum 'ad imaginem nostram' (*Gen.* I, 26). Quod ex persona ipsius Trinitatis rectissime accipitur. Tria itaque ista in hominis anima cogitemus, *memoriam, intelligentiam, voluntatem*: ad his tribus fit omne quod facimus" (*C. S. Arian.*, cap. 16, M. L., XLII, 695).

[74] *In Ep. I ad Cor.*, c. I, v. 7, lect. 2, ed. cit., t. I, pág. 347 a, nº 604.

[75] *In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 2, sol. 1 ad 1, Moos III, pág. 347.

[76] "Sicut trames a fluvio derivatur, ita *processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum*" (*In I Sent.*, Prologus, Mand. I, págs. 2 s.).

del Verbo es causa y razón de la filiación por creación.[77] Es, además, semejante a la filiación del Verbo porque procede en semejanza de naturaleza como la imagen imperfecta de la perfecta. Afirma el Aquinate: "Filius autem Dei naturaliter procedit a Patre ut Verbum intellectuale, unum cum ipso Patre existens. Huic ergo Verbo tripliciter potest aliquid assimilari. *Uno* quidem modo, secundum rationem formae, non autem secundum intellectualitatem ipsius: sicut forma domus exterius constitutae assimilatur verbo mentali artificis secundum speciem formae, non autem secundum intelligibilitatem, quia forma domus in materia non est intelligibilis, sicut erat in mente artificis.[78] Et hoc modo Verbo aeterno assimilatur quaelibet creatura: cum sit facta per Verbum. *Secundo, assimilatur creatura Verbo, non solum quantum ad rationem formae, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius*: sicut scientia quae fit in mente discipuli, assimilatur verbo quod est in mente magistri. *Et hoc modo creatura rationalis, etiam secundum suam naturam, assimilatur Verbo Dei*".[79]

Así pues, la *filiación por creación* de la creatura espiritual se asemeja a la *filiación del Verbo* de un modo propio y diverso al del vestigio, e *intensive et collective* en parangón con este: en las creaturas irracionales, por cuanto se fundan y derivan de la procesión del Verbo, se encuentra un

[77] "'Verbum genuit, in quo erat ut fieret', secundum Augustinum (*Super Genes. ad litteram*, lib. I, c. 2, nº 6, M. L., XXXIV, 248). 'Semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post', secundum Philosophum (*Metaph.*, II, 1, 933 b 24-26). *Unde primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis*" (*In I Sent.*, Prologus, Mand. I, págs. 2 s.). Así aún: "Processionem creaturarum naturae divinae perfectionem imperfecte repraesentantium *reducimus in perfectam imaginem*, divinam perfectionem plenissime continentem, scilicet *Filium, tamquam in principium et quasi naturalis processionis creaturarum a Deo, secundum scilicet imitationem naturae, exemplar et rationem*" (*In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1, sol., Mand. I, pág. 262).

[78] Se explica esta semejanza con el Verbo que tiene toda creatura según el principio de la ejemplaridad del siguiente modo: "Exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae, non autem secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet quandoque forma in exemplari et in exemplato: sicut forma domus in mente artificis habet esse inmateriale et intelligibile, in domo autem quae est extra animam, habet esse materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quae in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum" (*S. Th.*, I, q. 18, a. 4 ad 2).

[79] *S. Th.*, III, q. 23, a. 3 c.

vestigio de filiación; en la creatura espiritual, por cuanto procede *quasi in similitudinem speciei ipsius Dei*,[80] se encuentra una semejanza de imagen de la filiación eterna del Verbo.

Es decir, la creatura espiritual al ser creada a imagen de Dios comporta una *filiación por creación* tal, que no solo encuentra –y de un modo intensivo y concentrado en parangón con el vestigio– su fundamento originario de pertenencia en la Filiación por esencia del Hijo por esencia,[81] sino también –y a diferencia del vestigio– que la filiación de la imagen por la creación *attingit ad imitationem* de la procesión de filiación divina de la imagen por esencia del Hijo por Esencia.[82] En otras palabras, y para decirlo según el revés de la trama: es la singularidad de la misma inmanencia de la presencia de la eterna procesión del Verbo como filiación por esencia en la procesión temporal la que al entrañarse como fundamento de pertenencia y causa primera y última de la creatura misma, da, según la peculiaridad de la semejanza consigo, la identidad radical a la procesión temporal. Es la inmanencia de la presencia de la *Filiación del Verbo* la que al salir fuera, en la caída metafísica de la creación, como participación del proceso por esencia en la inmanencia de sí, constituye, según el grado y modo de comunicación de sí por la participación, la más radical identidad y razón de la filiación en la creatura. Es decir, es la inmanencia de la presencia de la procesión del Verbo que implica la presencia por esencia de Dios uno en la creatura, lo que da, según el grado y modo de comunicación del ser como participación del ser por esencia, el grado y modo de la comunicación de la filiación como participación de la *Filiación por esencia*.

En consecuencia, se puede afirmar que la *Filiación del Verbo* está *presente por esencia* en todos los círculos de la espiral reticular ascendente de la creación-filiación al menos en cuanto toda creatura tiene ser y/o vida, y se constituye así en vestigio de filiación; pero, la *Filiación del Hijo por esencia* solo *illabitur* en la creatura espiritual al punto de comunicarle a

[80] *In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 2, sol. 1, Moos III, pág. 346.

[81] "*Processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter*, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem" (*In I Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1, Mand. I, pág. 370). Y también: "*Omnia quae in tempore facta sunt, similitudines quaedam sunt eorum quae ab eaterno fuerunt*" (*S. Th.*, III, q. 23, a. 2 ad 3).

[82] *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2 c., Mand. II, pág. 400.

esta una filiación tal que *attingit ad imitationem* de aquella –la filiación de la imagen por esencia– y dispone a la creatura espiritual para un círculo de mayor participación de la misma filiación por esencia como es la filiación por adopción.

§ 7. *La filiación* per creationem *como disposición para la filiación* per adoptionem *y la filiación* per adoptionem *como perfección de la filiación* per creationem

Así pues, el hombre, al ser imagen de Dios porque creado *quasi in similitudinem speciei ipsius Dei* comporta una *filiatio per creationem* que lo dispone para una forma nueva y más perfecta de acceso a la plena razón de filiación que se da en el Hijo por esencia. Dice el Angélico: "*Tertio modo,* assimilatur creatura Verbo aeterno secundum unitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem: unde Dominus orat, *Ioan.* XVII, (21-22): 'Sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus'.[83] Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis: quia sic assimilatis debetur hereditas aeterna. *Unde manifestum est quod adoptari convenit soli creaturae rationali: non tamen omni, sed solum habenti caritatem.* 'Quae est diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum', ut dicitur *Rom.* V, 5. Et ideo, *Rom.* VIII, 15, Spiritus Sanctus dicitur 'Spiritus adoptionis filiorum'".[84]

En efecto, este *tertio modo* de semejanza con el Verbo eterno es como el tercer círculo de la espiral reticular ascendente de la filiación que viene a estar, sea sobre el más remoto del vestigio de filiación –compuesto por las creaturas con semejanza de vestigio–, sea también sobre el inmediatamente inferior, el de la imagen de filiación, que a su vez hace de sujeto apto: este *tertio modo* se llama *la filiación adoptiva.* Afirma el Aquinate: "Perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio: quia Patris et Filii una est natura et gloria. *Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura Creatoris et creaturae; sed secundum aliqualem similitudinem. Quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. α*) Dicitur enim Deus alicuius creaturae Pater, propter *similitudi-*

[83] *Vulg*. "In nobis unum sint... sicut et nos unum sumus".
[84] *S. Th.*, III, q. 23, a. 3 c.

nem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum; secundum illud *Iob* XXXVIII, 28: 'Quis est pluviae Pater? Aut quis genuit stillas roris?' β) Alicuius vero creaturae, scilicet *rationalis,* secundum *similitudinem imaginis*; secundum illud *Deut.* XXXII, 6: 'Nonne ipse est Pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te?'[85] γ) *Aliquorum vero est Pater secundum similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi,* secundum quod ordinantur ad haereditatem aeternae gloriae per munus gratiae acceptum; secundum illud *Rom.* VIII, 16-17: '*Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei; si autem filii, et haeredes*'".[86]

La *filiación adoptiva* se inserta, pues, en la *filiación por creación* como en su sujeto apto y así aquella perfecciona a esta como lo perfecto a lo imperfecto, como la gracia a la naturaleza: "*Filiatio per adoptionem addit supra filiationem per creationem sicut perfectum supra diminutum, et sicut gratia super naturam*".[87]

[85] *Vulg.* "Numquid non ipse pater".
[86] *S. Th.*, I, q. 33, a. 3 c.
[87] *In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 2, sol. 1 ad 1, Moos III, pág. 347.

CAPÍTULO III

NATURALEZA DE LA FILIACIÓN ADOPTIVA

> "Manifestum est autem quod id quod est per se est mensura et regula eorum quae dicuntur per aliud et per participationem. Unde praedestinatio Christi, qui est praedestinatus ut sit Filius Dei per naturam, est mensura et regula vitae et ita praedestinationis nostrae, quia praedestinamur in filiationem adoptivam, quae est quaedam participatio et imago naturalis filiationis"
>
> (*In Ep. ad Rom*., cap. I, v. 4, lect. 3)

§ 1. *Así como la participación de la naturaleza divina nos hace* dioses por participación*, la participación de la filiación natural del Hijo nos hace* hijos naturales por participación *o bien hijos adoptivos*

Y así de filiación en filiación, ascendiendo de círculo en círculo por la espiral reticular descripta, se llega a la mencionada *filiación adoptiva*. ¿Qué es luego la filiación adoptiva? Santo Tomás, particularmente en sus últimas obras define constantemente la filiación divina (adoptiva) del alma en gracia como una participación de la Filiación divina natural del Hijo Unigénito del Padre, a semejanza de la gracia que es una participación de la naturaleza divina. En efecto, dice en un texto de capital importancia: "Nota autem quod aliquando dicimus in Scriptura Christum unigenitum, sicut hic, et *infra*: 'Unigenitus, qui est in sinu Patris ipse enarravit'. Aliquando vero dicimus ipsum primogenitum; *Hebr.* I, 6: 'Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terrae, dicit: Et adorent eum omnes angeli Dei'. Quod ideo est, quod sicut totius sanctae Trinitatis proprium est esse Deum, ita Verbo Dei proprium est quod sit Deus genitus: et quandoque quidem nominamus Deum, secundum quod est in se, et sic ipse solus singulariter est Deus per essentiam suam. Unde hoc modo dicimus quod est tantum

unus Deus, secundum illud *Ex.* I, 4 [*Deut*. VI, 4]: 'Audi Israël, Dominus Deus tuus, unus est'. Quandoque nomen deitatis derivamus etiam ad alios, secundum quod aliqua similitudo divinitatis ad homines derivatur: et sic dicimus multos deos, secundum illud *I Cor.* VIII, 5: 'Siquidem sunt dii multi, et domini multi'. *Eodem modo ergo*, si consideremus proprietatem Filii qua genitus est, *quantum ad modum quo sibi ista filiatio attribuitur, scilicet per naturam, dicimus ipsum Unigenitum Dei: quia cum ipse solus sit naturaliter genitus a Patre*, unus tantum est genitus Dei. Si vero consideremus *ipsum Filium, secundum quod per similitudinem ad ipsum filiatio derivatur ad alios, sic sunt multi filii Dei per participationem. Et quia per eius similitudinem dicuntur filii Dei, ideo ipse dicitur primogenitus omnium*. *Rom.* VIII, 29: 'Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus'. *Sic ergo Christus dicitur Unigenitus Dei per naturam, Primogenitus vero inquantum ab eius naturali filiatione per quamdam similitudinem et participationem filiatio ad multos derivatur*".[1]

Cabe destacar que el Angélico, en el admirable texto citado, hace surgir de la misma *consideración del Hijo* los dos niveles de filiación divina: el del Unigénito, que es según una generación natural y en la totalidad de la naturaleza o por esencia; y el que procede por una semejanza y participación de la filiación divina natural y nos constituye en hijos de Dios por participación. Es decir, es la consideración del Hijo en cuanto Hijo, o sea del *Deus genitus*, en el seno de la vida intratrinitaria lo que origina la filiación sea natural o por esencia, sea adoptiva o por participación. En efecto, la analogía tomista es de extraordinaria profundidad: como a toda la Santa Trinidad le es propio ser Dios, así al Verbo de Dios le es propio ser *Dios generado*. Y como a veces llamamos Dios a lo que es en sí, y entonces Él solo y singularmente es Dios por su esencia, decimos luego que existe un solo Dios. Pero a veces el nombre de la divinidad lo derivamos también a otros seres espirituales, cuando alguna semejanza con la divinidad es derivada a los hombres; y así decimos muchos dioses. Del mismo modo, si consideramos no ya la Santa Trinidad en su conjunto en cuanto le es propio ser Dios, sino al Hijo en cuanto Hijo o sea en cuanto le es propio ser Dios generado, llamamos *filiación por esencia* a aquella generación natural y en

[1] *In Ioan. Ev.*, c. I, v. 14, lect. 8, 2, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1952, pág. 37, nº 187. La cita de *Ex*. I, 4 es en realidad de *Deut*. VI, 4.

la totalidad de la esencia de la que procede el Hijo Unigénito, y *filiación por participación* a aquella generación de naturaleza divina participada que engendra, en semejanza participada de la filiación por esencia, a los hijos de Dios por participación del Hijo primogénito y unigénito: y así decimos que son muchos hijos de Dios por participación.

En otras palabras, tal como en el seno de la Santa Trinidad es común a las tres personas ser Dios, pero es propio del Hijo ser Dios generado, así en la proyección *ad extra* del *ad intra* una es la participación de la deidad como deidad, y otra la de la filiación en cuanto filiación. La participación de la naturaleza divina tal como es vivida en el interior de la Trinidad por el entrañarse de la gracia nos hace dioses por participación; la participación de la misma filiación natural del hijo por esencia tal como se realiza en el seno de la Santísima Trinidad nos hace hijos de Dios por participación. Es, pues, la filiación divina adoptiva que nos constituye en verdaderos hijos de Dios, una semejanza participada de la filiación divina por esencia en cuanto constitutiva en el seno de la Trinidad del Dios generado o de la persona del Hijo.[2] Por ello, esta participación de la filiación del Hijo, en cuanto derivada de la filiación esencial, no conviene ni al Padre ni al Espíritu Santo: conviene solo al Hijo esencial. Dice el Angélico: "Filiatio adoptiva est participata similitudo filiationis naturalis, quae non convenit nec Patri nec Spiritui Sancto: unde dicitur *Rom.* VIII, 29: 'Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui'".[3]

Asimismo, dice Santo Tomás a los efectos de afirmar que es a semejanza del Hijo por esencia que nosotros devenimos hijos de Dios: "*Oportet generatum generari ad similitudinem generantis*; nos autem regeneramur in filios Dei, ad similitudinem veri Filii: oportet ergo quod regeneratio spiritualis fiat per id per quod assimilamur vero Filio; quod quidem est per hoc quod spiritum eius habemus. *Rom.* VIII, 9: 'Si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius'; *I Io.* IV, 13: 'In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quia de spiritu suo dedit nobis', etc. Oportet ergo quod spiritualis regeneratio per Spiritum Sanctum fiat. *Rom.* VIII, 15:

[2] "Filii persona constituitur filiatione" (*De Potentia*, q. 2, a. 4 s. c. 1, ed. P. M. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965[10], pág. 33). Cfr. todo el artículo.

[3] *S. Th.*, III, q. 3, a. 5 arg. 2.

'Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum'; *infra,* VI, 63: 'Spiritus est qui vivificat'".[4]

En efecto, nuestra filiación divina (adoptiva) es una asimilación a la filiación del Hijo: "Est ergo factus [fructus] adventus Filii Dei magnus, quia homines fiunt per hoc filii Dei: *Gal.* IV, 5: 'Misit Deus Filium suum factum ex muliere, ut adoptionem filiorum reciperemus'. Et hoc congrue, ut qui sumus filii Dei, per hoc quod assimilamur Filio, reformemur per Filium".[5]

§ 2. *Así como todo lo que es por participación es causado por aquello que es tal por esencia, de igual modo es necesario que la filiación divina adoptiva sea causada por el Hijo natural*

Por lo demás, el Angélico presenta un nuevo y definitivo argumento para probar que toda filiación divina por participación se fundamenta radicalmente en la filiación divina por esencia: es la aplicación del principio de la causalidad al orden de la filiación: "*Omne quod est per participationem (est seu) causatur ab eo quod est per essentiam,* sicut omne ignitum causatur ab igne".[6] Con este principio el Angélico demuestra: la primera creación;[7] la composición en las creaturas de esencia y ser (*esse*),[8] y, en fin, –como decimos– la *segunda creación* o recreación sobrenatural, donde sostiene la exclusiva causalidad de Dios, ya por ser participación de su misma vida intratrinitaria, ya por trascender la posibilidad de toda creatura librada a las solas fuerzas de la primera creación natural.[9]

En efecto, Santo Tomás fundamenta magistralmente la filiación divina (adoptiva) en la filiación divina por esencia, del siguiente modo: "Quia vero illud quod fit ignitum, per ignem hoc oportet fieri, *quia nihil con-*

[4] *In Ioan. Ev.*, c. III, v. 6, lect. 1, 4, ed. cit., pág. 86, nº 442.

[5] *In Ioan. Ev.*, c. I, v. 12, lect. 6, 3, ed. cit., pág. 31, nº 149.

[6] *S. Th.*, I, q. 44, a. 1 c., y ad 1; cfr. *De Malo*, q. 3, a. 3; *Cg.*, I, 99, Amplius; *In Ioan. Ev.*, Prol.; *Ibid.*, c. VIII, v. 24, lect. 3, 5 y 6, nos 1179 y 1183; *De Subst. Sep.*, c. 3; *Comp. Theol.*, c. 68 (II vía), *Ibidem*, c. 123, Item; *In De Causis*, prop. XVI, lect. 16; *In II Metaph.*, lect. 2; y otras.

[7] *S. Th.*, I, q. 44, a. 1 c. y ad 1.

[8] *Quodlib. II*, q. 2, a. 3. Cfr. *S. Th.*, I, q. 3, a. 4; *Ibidem*, q. 104, a. 1.

[9] "Necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis" (*S. Th.*, I-II, q. 112, a. 1 c.).

sequitur participationem alicuius, nisi per id quod est per naturam suam tale: ideo adoptionem filiorum oportet fieri per filium naturalem".[10] La argumentación, luego, es tan radical cuanto la exigencia intrínseca del principio de causalidad: así como todo ser participado es causado por aquel que es por esencia tal,[11] no puede existir una filiación divina (adoptiva) que no provenga de la filiación por esencia.

Es decir, la pertenencia fundamental de la filiación divina por participación (adoptiva) en la filiación por esencia es tal como la de todo ser por participación en el ser por esencia. Y así como en la *reductio ad unum* metafísica definitiva –como lo es la de la participación trascendental de todas las formalidades y perfecciones respecto del ser (*esse*)–, los momentos de la causalidad eficiente, final y ejemplar confluyen y coinciden en el ser por esencia como fundamento de pertenencia de los entes por participación, de igual modo en la *reductio ad unum* teológica de toda filiación divina participada en la filiación divina por esencia o natural, los momentos de la causalidad eficiente, final y ejemplar confluyen y coinciden en la filiación divina por esencia como fundamento de pertenencia de la filiación divina por participación.

Ello significa que, así como todos los aspectos del acto y de la perfección que son variadamente dispersos se encuentran unificados en el *esse intensivum*[12] por cuanto el *esse* es *id quod est formalissimum omnium* y en consecuencia fundamento de dependencia causal de los seres por participación, de modo semejante todas las formas de filiación que son varíadamente diversas según los diversos aspectos de acto y perfección que la creación manifiesta, se encuentran unificadas en la *filiación intensiva* que implica la

[10] *In Ep. ad Eph.*, c. I, v. 5, lect. 1, ed. cit., t. II, pág. 5 a, nº 9.

[11] "Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est" (*S. Th.*, I, q. 44, a. 1 c.). Y aún: "Ex hoc quod aliquid per participationem est ens sequitur quod sit causatum ab alio" (*Ibidem*, ad 1). Asimismo: "Esse cuiuslibet rei est esse participatum, cum non sit res aliqua praeter Deum suum esse, et sic oportet, quod ipse Deus, qui est suum esse, sit primo et per se causa omnis esse" (*Cg.*, III, 65, adhuc[1], ed. cit., t. III, pág. 88 b, nº 2401). Y también para la materia prima: "Oportet quod Deus qui est actus primus et purus, sit simpliciter ea (materia) *prior*, et per consequens causa ipsius" (*Cg.*, II, 16, adhuc[3], ed. cit., t. II, pág. 126 a, nº 942).

[12] Sobre el *esse intensivum* cfr. *supra*, pág. 180, nota 18.

versión teológica del *esse intensivum* como Dios uno, por cuanto ella es *id quod est formalissimum omnium in quantum filiationis* y en consecuencia fundamenta la dependencia causal de toda filiación por participación.[13] De ahí que el Angélico afirme: "Processionem creaturarum naturae divinae perfectionem imperfecte repraesentantium *reducimus in perfectam imaginem*, divinam perfectionem plenissime continentem, scilicet *Filium, tanquam in principium, et quasi naturalis processionis creaturarum a Deo, secundum scilicet imitationem naturae, exemplar et rationem*".[14]

En otras palabras, así como uno es el *esse divinum* en el que son todas las cosas, como en su *principio effectivo exemplari*,[15] aunque en las diversas cosas, es diverso el ser por el que *formaliter* la cosa es, del mismo modo una es la filiación divina en la que son todas las filiaciones como en su *principio effectivo exemplari*, aunque en las diversas creaturas es diversa la filiación por la que *formaliter* son: ya vestigio de filiación, ya imagen de filiación, ya filiación divina de adopción por la gracia, ya filiación divina según la *similitudo gloriae*.[16]

Mejor aún, podemos decir con el Angélico que cada cosa es buena por la bondad divina como *primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis*, y también que cada cosa es buena por una semejanza (*similitudo*) con la divina bondad en sí misma entrañada que es formalmente (*formaliter*) su bondad y le da el nombre a la misma.[17] De modo análogo, se puede decir que cada creatura es hija por la filiación divina *sicut primo principio*

[13] *In I Sent.*, Prologus, Mand. I, págs. 2 s. Cfr. *In I Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1 c., Mand. I, pág. 284.

[14] *In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1, sol., Mand. I, pág. 262.

[15] *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, Mand. I, pág. 492.

[16] "Duplex est *similitudo* praedestinatorum ad Filium Dei, α) *quaedam imperfecta, quae est per gratiam.* Et dicitur imperfecta, α') primo quidem, quia solum est secundum reformationem animae, de qua *Col.* III (*Eph.* IV, 28): 'Reformamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem', etc.; β') secundo, quia etiam secundum animam habet quamdam imperfectionem, 'ex parte enim cognoscimus', ut dicitur *I Cor.* XIII, 9. β) *Alia vero similitudo erit perfecta, quae erit in gloria*, et quantum ad corpus, *Phil.* III, 21: 'Reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum', etc., et secundum animam, quia 'cum venerit quod est perfectum, evacuabitur quod ex parte est', *I Cor.* XIII, 10" (*In Ep. ad Eph.*, c. I, v. 5, lect. 1, ed. cit., t. II, pág. 5 a, nº 10).

[17] *S. Th.*, I, q. 6, a. 4 c. Cfr. *De Veritate*, q. 21, a. 4.

exemplari, effectivo et finali totius filiationis,[18] y, asimismo, es la filiación por semejanza (*similitudo*) con la filiación divina en sí misma entrañada (*sibi inhaerens*) por la cual es formalmente (*formaliter*) su peculiar modo de filiación, sea de vestigio, sea de imagen de creación, sea, en fin, de imagen de recreación o de imagen de la gloria.[19]

Ahora bien, es esta misma *similitudo* de la filiación por esencia, formalmente entrañada en cada creatura, la que, al constituir la peculiaridad originaria y propia de cada filiación participada, establece la jerarquía de las filiaciones según el criterio de la mayor o menor afinidad con la plena razón de filiación: "In creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura Creatoris et creaturae; *sed secundum aliqualem similitudinem. Quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem*".[20]

En consecuencia –y según se ha dicho en páginas anteriores– mientras que en la creatura con *similitudo vestigii* se da un vestigio de filiación, y en la creatura espiritual (*similitudo imaginis*) se realiza un *attingit ad imitationem* de la filiación, en el espíritu recreado por la gracia (*similitudo gratiae*) tenemos una *similitudo* tal con la mismísima filiación divina natural del Verbo Eterno que el Angélico con audacia extrema define según se dijo: "*Filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis*".[21]

§ 3. *Lo específico de la filiación divina por participación o bien adoptiva*

Así pues, tal como Santo Tomás establece el tránsito del orden natural al sobrenatural afirmando que la *similitudo gratiae* añade a la *similitudo*

[18] *In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1, sol., Mand. I, pág. 262.

[19] *S. Th.*, I, q. 93, a. 4 c.

[20] *S. Th.*, I, q. 33, a. 3.

[21] *S. Th.*, III, q. 23, a. 4 c.; cfr. también q. 3, a. 5 c. y ad 2; q. 24, a. 3 c.; II-II, q. 45, a. 6 c.; *In Ioan. Ev.*, c. I, v. 14 b, lect. 8, 2, nº 187; *In Ep. ad Rom.*, c. I, v. 3, lect. 3; *In Ep. ad Titum*, c. III, lect. 1. Además de los textos en los que se habla de *similitudo participata* en otros lugares se habla simplemente de *similitudo* o *assimilatio*: *S. Th.*, I, q. 33, a. 3; I, q. 41, a. 3 c.; III, q. 3, a. 5 ad 2; q. 23, a. 3: q. 39, a. 8 ad 3; *In Ioan. Ev.*, c. I, v. 11, lect. 6, 3, nº 149; c. III, v. 3, lect. 1, 4, nº 442; *In Symb. Apost.*, a. 8; *Cg.*, IV, 24. Se emplea el término *conformitas* (*conformatio-configuratio*) en *In Ioan. Ev.*, c. XIV, v . 26, lect. 6, 6, nº 1957; *S. Th.*, III, q. 45, a. 4 c.; *In Ep. ad Rom.*, c. VIII, v. 29, lect. 6, nº 706; *In Ep. ad Gal.*, c. IV, v. 5, lect. 2.

imaginis la participación en la misma naturaleza y vida divinas,[22] –de la cual la imagen es un anticipo disposicional y una imitación, como la imagen del hombre en una estatua de piedra lo es respecto del hombre[23]–, del mismo modo, la filiación divina (adoptiva) agrega a la *filiación por creación* la presencia en su esencia de la misma filiación divina como forma participada en semejanza de aquella filiación que en la Trinidad, siendo en su esencia y por esencia, expresa el constitutivo del Hijo por esencia.[24]

Al hablar de Dios uno en el orden sobrenatural, Santo Tomás afirma según la fórmula antes consignada[25] que: "*Ipsa essentia divina caritas est,* sicut et sapientia est, et sicut bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae; ita etiam *caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis*".[26] De igual modo, al hablar de Dios Trino, como lo propio de toda la Trinidad es ser Dios, así lo propio de la persona del Hijo es ser Dios generado por la Filiación esencial.[27] De donde, como se dice que por el entrañarse de la gracia somos dioses con la divinidad de Dios, en cuanto la gracia es una *participata similitudo naturae divinae*, así también se debe decir que por la filiación adoptiva somos hijos de Dios con y en la filiación del Hijo por esencia, en cuanto esta filiación (adoptiva) por la que (*formaliter*) somos hijos de Dios es una participación de la filiación esen-

[22] "Ulterius autem effectum divinae virtutis ostendit in his quae pertinent ad gratiam; et dicit quod divina virtus dat *ipsam deificationem*, idest participationem Deitatis, quae est per gratiam" (*In De Div. Nom.*, c. VIII, lect. 2, ed. Pera, Marietti, Taurini - Romae, 1950, pág. 286 b, nº 761).

[23] "*Imitatio* potest esse dupliciter: α) aut *simul quantum ad speciem et signum speciei*, et sic imago hominis est in filio suo, qui ipsum in humana specie et figura imitatur, et haec est perfecta imago: β) aut *quantum ad signum tantum*, et non quantum ad veritatem speciei, sicut imago hominis est in statua lapidea; *et haec est imperfecta imago.* Et primo modo filius est imago patris, sicut in natura communicans; *secundo autem modo imago Dei est in creaturis*; et ideo creatura potest esse imago Dei, licet non perfecta" (*In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1, Mand. II, pág. 397).

[24] "*Filii persona constituitur filiatione*" (*De Pot.*, q. 2, a. 4 s. c. 1).

[25] *S. Th.*, I, q. 6, a. 4 c. Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2.

[26] *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 2 ad 1.

[27] *De Pot.*, q. 2, a. 4 s. c. 1.

cial constitutiva del Hijo por esencia. En efecto, el Angélico lo afirma en un texto extraordinario que aunque ya hemos consignado parece oportuno volver a citar: "*Sicut totius sanctae Trinitatis proprium est esse Deum, ita Verbo Dei proprium est quod sit Deus genitus*: et quandoque quidem nominamus Deum, secundum quod est in se, et sic ipse solus singulariter est Deus per essentiam suam. Unde hoc modo dicimus quod est tantum unus Deus, secundum illud *Deut.* VI, 4: 'Audi Israël, Dominus Deus tuus, unus est'. *Quandoque nomen deitatis derivamus etiam ad alios, secundum quod aliqua similitudo divinitatis ad homines derivatur*: et *sic dicimus multos deos*, secundum illud *I Cor.* VIII, 5: 'Siquidem sunt dii multi, et domini multi'. *Eodem modo ergo*, si consideremus proprietatem Filii qua genitus est, quantum ad modum quo sibi ista filiatio attribuitur, scilicet per naturam, dicimus ipsum Unigenitum Dei: quia cum ipse solus sit naturaliter genitus a Patre, unus tantum est genitus Dei. Si vero consideremus ipsum Filium, secundum quod *per similitudinem ad ipsum filiatio derivatur ad alios, sic sunt multi filii Dei per participationem*. Et quia per eius similitudinem dicuntur filii Dei, ideo ipse dicitur primogenitus omnium. *Rom.* VIII, 29: 'Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus'. *Sic ergo Christus dicitur Unigenitus Dei per naturam, Primogenitus vero inquantum ab eius naturali filiatione per quamdam similitudinem et participationem filiatio ad multos derivatur*".[28]

Por lo tanto, así como en el orden supremo del ser es por el distinto grado de participación en la perfección del antedicho ser que se puede observar la jerarquía de la perfección respecto de la *medida primera y suprema* que es la infinitud de la perfección del divino ser,[29] *de igual modo* en el orden de la filiación es por el distinto grado de participación en la perfección de la filiación que se puede observar la jerarquía respecto de la *medida primera y suprema* que es la infinidad de perfección de la Filiación divina por esencia.

[28] *In Ioan. Ev.*, c. I, v. 14, lect. 8, 2, ed. cit., pág. 37, nº 187.

[29] Para ver la importancia capital de la noción de *medida* en Santo Tomás y la transferencia de su ámbito originario físico al estrictamente metafísico realizada por el Santo, cfr. P. C. Fabro, *Sviluppo, significato e valore della IV via*, reedición en "Esegesi Tomistica", Roma, 1969, pág. 381.

En otras palabras, Dios uno en cuanto *ser por esencia* es la medida de todas las cosas, según dice Santo Tomás inspirado en el Pseudo-Dionisio, para quien Dios es la *mensura existentium* (μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων):[30] "Est enim *mensura existentium,* quia ex hoc potest sciri quantum unumquodque existentium habeat de nobilitate essendi, quod appropinquat Ei vel distat ab Eo, sicut si dicamus albedinem esse mensuram omnium colorum, quia unusquisque color est tanto nobilior, quanto albedini propinquior".[31] De modo análogo, el Verbo de Dios en cuanto generado por la filiación natural[32] es *la medida y regla* suprema de toda filiación por participación: "Manifestum est autem quod id quod est per se est *mensura et regula* eorum quae dicuntur per aliud et per participationem. Unde praedestinatio Christi, qui est praedestinatus ut sit Filius Dei per naturam, est *mensura et regula vitae et ita praedestinationis nostrae*, quia praedestinamur in filiationem adoptivam, quae est *quaedam participatio et imago* naturalis *filiationis*, secundum illud *Rom.* VIII, 30: 'Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui'".[33]

Así pues, Cristo, en cuanto Hijo de Dios por esencia, medida y regla de toda filiación, tiene el *maximum* o sea la plena posesión de todas las perfecciones y dones sobrenaturales que distribuye según grados de *magis et minus*, es decir, según los sujetos participen más o menos de la plenitud de lo que en Cristo es el *maximum* de la perfección misma. Ante todo, Cristo tiene el *maximum* de la gracia. Dice magistralmente el Angélico, ligando la infinitud de la gracia a la filiación por esencia: "*Christo secundum humanam naturam datum est ut sit Deus Filius Dei non per participationem, sed per naturam*. Naturalis autem diuinitas est infinita: ex ipsa igitur unione accepit donum infinitum, unde gratia unionis absque omni dubitatione est infinita".[34]

Cristo, en efecto, por ser el Hijo de Dios por esencia y poseer el *maximum,* se constituye en el principio y causa de toda filiación y gracia por

[30] *De Div. Nom.*, c. IV, § 4; M. G., III, 697 C.

[31] *In De Div. Nom.*, c. IV, lect. 3, ed. Pera, Marietti, Taurini - Romae, 1950, pág. 102 b, nº 310.

[32] "*Verbo Dei proprium est quod sit Deus genitus*" (*In Ioan. Ev.*, c. I, v. 14, lect. 8, 2, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1952, pág. 37, nº 187).

[33] *In Ep. ad Rom.*, c. I, v. 4, lect. 3, ed. cit., t. I, pág. 10 b, nº 48.

[34] *Comp. Theol.*, I, c. 215, ed. Leon., t. XLII, pág. 168, lín. 13 - 18.

participación: "In hiis autem que aliqua perfectione uel bonitate replentur, illud magis plenum esse inuenitur ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet quod alia illuminare potest. *Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratie obtinuit quasi unigenitus a Patre, consequens fuit ut etiam ab ipso in alios gratia redundaret, ita quod Filius Dei factus homo homines faceret deos et filios Dei*".[35]

Es decir, entonces y en definitiva, existe una sola *filiación* que es la *filiación personal* o *por esencia* de la cual toda otra filiación participa, así como todas las fotografías que tienen la misma imagen participan de un solo y único negativo. Y según la intensidad de la participación dada por la intensidad de la inmanencia de la presencia de la *filiación por esencia* en la filiación por participación, será más o menos perfecta la filiación por participación. Es más, tratándose de la filiación divina (adoptiva), la inmanencia de la presencia es tal que comporta la presencia por esencia como participación de la misma esencia de la filiación natural: "*Filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis*".[36]

En efecto, es el entrañarse del mismo *esse divinum*[37] en el centro de la creatura espiritual en cuanto recreada *in esse gratiae*[38] lo que comporta la inmanencia de la presencia de la procesión del Verbo como participación de la filiación por esencia y constitutivo de la filiación por participación.

Mientras que en la *filiatio per creationem* la presencia del *esse participatum* en una forma espiritual –y por ello subsistente– como término propio de la *primera creación*, es lo que, al constituir a la creatura es-

[35] *Comp. Theol.*, I, c. 214, ed. Leon., t. XLII, pág. 168, lín. 125 - 133. También: "Et quia Christus, inquantum est homo, ad hoc fuit praedestinatus et electus ut esset 'praedestinatus Filius Dei in virtute sanctificationis' (*Rom.* I, 4), hoc fuit proprium sibi, ut haberet talem plenitudinem gratiae quod redundaret in omnes: secundum quod dicitur *Ioan.* I, 16: 'De plenitudine eius nos omnes accepimus' " (*S. Th.*, III, q. 27, a. 5 ad 1). Cfr. también *De Veritate*, q. 29, a. 5 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 862, lín. 102 - 111.

[36] *S. Th.*, III, q. 23, a. 4 c.

[37] *In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 5 ad 3, Mand. II, pág. 707. Cfr. *S. Th.*, III, q. 62, a. 2 c.

[38] "Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem *duplex esse*, scilicet *esse naturae* et *esse gratiae.* Prima *creatio* facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo in *esse naturae*, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. [...] Oportuit ergo esse *novam creationem*, per quam producerentur in *esse gratiae*, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt" (*In Ep. II ad Cor.*, c. V, v. 17, lect. 4, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. I, pág. 483, nº 192).

piritual *quasi in similitudinem speciei ipsius Dei*[39] implica el *attingit ad imitationem*[40] de la divina filiación, en la *filiatio divina* (adoptiva) la nueva presencia –ahora en su esencia y por esencia del *esse divinum* como *esse gratiae*– es lo que comporta la inmanencia de la presencia de la misma procesión del Verbo en la creatura espiritual recreada por la gracia e implica el constitutivo último de la filiación por participación.

§ 4. *El concepto de* adopción tomista *y su fuente paulina*

Ahora bien, veamos qué entiende Santo Tomás por adopción (*adoptio*), es decir, aquella acción o estado por el cual el Espíritu Santo realiza el tránsito de la *filiación por creación* propia de la creatura espiritual a la *filiación como semejanza participada* de la filiación por esencia.

La fuente primaria del concepto tomista de adopción es neotestamentaria. San Pablo es el primero –y el único en el Nuevo Testamento– que utiliza el concepto de adopción (υἱοθεσία). Ante todo, con dicho concepto se indica la dignidad especial del pueblo israelita que ha recibido por parte de Dios la *adopción de hijo*: οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι.[41] Santo Tomás comenta que la *adoptio filiorum Dei* de Israel se refiere "quantum ad spirituales viros qui fuerunt in illo populo".[42] Y más adelante indica que son adoptados como hijos de Dios, no por ser hijos de la progenie de Abrahán según la carne, sino en cuanto imitan a él según la Fe, o sea la razón por la que deviene el pueblo israelita *hijo de Dios* es la aceptación del don de la Fe a imitación de Abrahán, padre en la Fe. En efecto, el Angélico, al comentar el pasaje de San Pablo "*Id est, non qui filii carnis, hi filii Dei, sed qui filii sunt promissionis, aestimantur in semine*",[43] dice: "Apostolus hic accipit quod illi non adoptantur in filios Dei, *qui sunt filii carnis*, id est ex hoc ipso quod secundum carnem progeniti sunt ab Abraham, *sed* illi *aestimantur in semine*, quibus facta est repromissio, *qui sunt*

[39] *In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 2, sol. 1, Moos III, pág. 346.

[40] *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2, sol., Mand. II, pág. 399.

[41] *Ep. ad Rom.*, c. IX, v. 4, Merk, Roma, 1951, pág. 531.

[42] *In Ep. ad Rom*., c. IX, v. 4, lect. 1, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. I, pág. 135 a, nº 744. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 98, a. 4.

[43] τοῦτ᾽ ἔστιν, οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα (*Ad Rom.*, c. IX, v. 8).

filii promissionis, id est illi qui ex gratia promissionis divinae facti sunt filii Abrahae secundum imitationem fidei, secundum illud *Matth.* III, 9: '*Potens est Deus de lapidibus his suscitare filios Abrahae*' ".[44]

En *Gálatas* IV, 5, San Pablo usa el término de adopción (υἱοθεσία) con el propósito de indicar ya la liberación de la sujeción de la ley,[45] ya la exaltación que recibimos al constituirnos en *hijos de Dios* por cuanto acogemos el espíritu de Cristo y nos conformamos a Él. Santo Tomás comenta el pasaje mencionado ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν[46] del siguiente modo: "Duo ponit, et, primo, fructum liberationis contra subiectionem. Et ideo dicit 'ut eos qui sub lege erant', id est sub maledicto et onore legis, liberaret. *Supra* III, 13: 'Christus nos redemit de maledicto legis', etc. Secundo fructum exaltationis, inquantum adoptamur in filios Dei per hoc quod accipimus spiritum Christi et conformamur ei. *Rom.* VIII, 9: 'Si quis spiritum Christi non habet', etc. Et haec adoptio specialiter competit Christo, quia non possumus fieri filii adoptivi, nisi conformemur filio naturali. *Rom.* VIII, 29: 'Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii eius', etc. Et quantum ad hoc dicit 'ut adoptionem filiorum reciperemus', id est ut per Filium Dei naturalem efficeremur filii adoptivi secundum gratiam per Christum".[47]

Cuando *Romanos*, VIII, 15 presenta al Espíritu como el perfecto espíritu de los *hijos de Dios* en contraposición al espíritu de la esclavitud de

[44] *In Ep. ad Rom.*, c. IX, v. 8, lect. 2, ed. cit., t. I, pág. 137 a, nº 753. Es coincidente con la posición tomista Schweizer al afirmar: "Schon die Wahl des Wortes zeigt, dass die Sohnschaft nicht als eine natürliche, schon bestehende, sondern als eine durch Gottes Akt verliehene verstanden wird. [...] Das gilt schon für die Sohnschaft Israels Rom. 9, 4, wo Gottes Bundesschlüsse und Verheißungen damit verbunden erscheinen und wo im Folgenden alles darauf ankommt, dass man die Sohnschaft nicht als eine gesicherte, durch physische Abstammung oder auch durch Verdienst gegebene, sondern als der je freien Gnade Gottes zu verdankende, nur im Glauben zu empfangende versteht" (s. v. υἱοθεσία, T. W. Z. N. T., G. Kittel, Achter Band, Berlin, 1969, pág. 402). En cuanto a la filiación como consecuencia de la Fe: "*Fides enim facit nos in Christo Iesu filios*" (*In Ep. ad Gal.*, c. III, v. 26, lect. 9, ed. cit., t. I, pág. 605 b, nº 181).

[45] "*Gal.*, 4,5 ist das Empfangen der Sohnschaft identisch mit dem Befrei werden vom Gesetz" (Schweizer, s. v. υἱοθεσία, T. W. Z. N. T., G. Kittel, Achter Band, Berlin, 1969, pág. 402).

[46] *Ad Galatas*, c. IV, v. 5, A. Merk, Roma, 1933, pág. 627.

[47] *In Ep. ad Gal.*, c. IV, v. 5, lect. 2, ed. cit., t. I, pág. 612, nº 209.

la ley, esta realidad de la filiación divina en cuanto *Spiritu Dei aguntur* se expresa también con la categoría de adopción (υἱοθεσία). San Pablo dice: οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν, Ἀββά ὁ πατήρ.[48] A lo cual Santo Tomás comenta: "Et ideo hic dicit: Recte dictum est quod 'qui spiritu Dei aguntur', etc., non enim iterum, in nova lege sicut in veteri lege fuit, accepistis spiritum servitutis in timore, scilicet poenarum, quem timorem Spiritus Sanctus faciebat; sed accepistis spiritum, scilicet charitatis, qui est adoptionis filiorum, id est, per quem adoptamur in filios Dei. *Gal.* IV, 5: 'Ut adoptionem filiorum reciperemus'. Non autem hoc dicitur quasi sit alius et alius spiritus, sed quia idem est spiritus, scilicet qui in quibusdam facit timorem servilem quasi imperfectum, in aliis facit amorem quasi quoddam perfectum".[49]

Efesios I, 5 establece un tránsito importante, al decir: προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ.[50] En efecto, ahora la adopción (υἱοθεσία) no solo indica la *filiación por la fe* a imitación de Abrahán, que caracterizaba al pueblo judío en la esperanza del Salvador, ni tan solo la *filiación por la gracia* que distingue al cristiano en esta vida terrena: en este pasaje de San Pablo la adopción es aplicada también a la asimilación perfecta de la Filiación por esencia que se da por la Gloria en la Patria. De ahí que el Angélico al comentar el texto paulino, diga admirablemente: "Ubi notandum est, quod *duplex* est *similitudo* praedestinatorum ad Filium Dei, quaedam imperfecta, *quae est per gratiam*. Et dicitur *imperfecta,* primo quidem, quia solum est secundum reformationem animae, de qua *Col.* III (*Eph.* IV, 28): 'Reformamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem', etc.; secundo, quia etiam secundum animam habet quamdam imperfectionem, 'ex parte enim cognoscimus', ut dicitur *I Cor.* XIII, 9. *Alia vero similitudo erit perfecta, quae erit in gloria,* et quantum ad corpus, *Phil.* III, 21: 'Reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum', etc., et secundum animam, quia 'cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est', *I Cor.*

[48] *Ad Romanos*, c. VIII, v. 15, A. Merk, Roma, 1951, pág. 528.
[49] *In Ep. ad Rom.*, c. VIII, v. 15, lect. 3, ed. cit., t. 1, pág. 117 b, nº 643.
[50] *Ad Ephesios*, c. I, v. 5, A. Merk, Roma, 1951, pág. 634.

XIII, 10. Quod ergo dicit Apostolus, quod praedestinavit nos in adoptionem filiorum, potest referri ad imperfectam assimilationem Filii Dei, quae habetur in hac vita per gratiam; sed melius est *quod referatur ad perfectam Filii Dei assimilationem, quae erit in Patria,* de qua adoptione dicitur *Rom.* VIII, 23: 'Ingemiscimus adoptionem filiorum Dei expectantes'".[51]

Finalmente en *Romanos* VIII, 23 se describe la adopción como un *hecho futuro*: οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν, υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.[52] El Angélico aprovecha la potente sugerencia paulina para ligar en su vértice escatológico los distintos momentos de la filiación divina adoptiva. En efecto comenta este pasaje de San Pablo del siguiente modo: "Tertio ponit rem expectatam dicens adoptionem filiorum Dei expectantes, *id est completionem huius adoptionis. Inchoata enim est huiusmodi adoptio per Spiritum Sanctum iustificantem animam*. *Supra* eodem (v. 15): 'Accepistis spiritum adoptionis filiorum'. Consummabitur autem per ipsius corporis glorificationem. Unde *supra* (v. 2): 'Gloriamur in spe gloriae filiorum Dei'. Et hoc est quod subdit redemptionem corporis nostri, ut scilicet sicut spiritus noster redemptus est a peccato, ita corpus nostrum redimatur a corruptione et morte. *Os.* XIII, 41: 'De morte redimam eos'. *Phil.* III, 21: 'Reformabit corpus humilitatis nostrae'".[53]

Así pues, Santo Tomás, siguiendo paso a paso a San Pablo, utiliza el concepto de adopción (υἱοθεσία) a fin de indicar una especial relación de la creatura espiritual con el Creador: se trata de la libre aceptación por parte de la creatura espiritual de un nuevo don de Dios que se inserta en el don de la *primera creación* como una *nueva creación* que, lejos de destruir, renueva en su integridad a la primera, y genera al hombre en la absoluta novedad de la participación en la Filiación divina. Así dice el Angélico: "Nova natura non acquiritur nisi per generationem. Sed tamen haec natura ita datur, quod etiam remanet nostra, et ita superadditur. *Sic enim generatur participatio in filium Dei, quo non destruitur homo. Io.* III, 7: 'Oportet

[51] *In Ep. ad Eph.*, c. I, v. 5, lect. 1, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. II, pág. 5 a, nº 10.

[52] *Ad Romanos*, c. VIII, v. 23, A. Merk, Roma, 1951, pág. 528.

[53] *In Ep. ad Rom.*, c. VIII, v. 23, lect. 5, ed. cit., t. I, pág. 123 a, nº 680.

vos nasci denuo'. Et ideo dicitur *generatio*. *Iac.* I, 18: 'Voluntarie genuit nos verbo veritatis suae'. Homo etiam per Christum deposuit vetustatem peccati *renovatus ad integritatem naturae, et hoc vocatur renovatio*. *Eph.* IV, 23. 'Renovamini spiritu mentis vestrae'".[54]

Nueva generación esta que tiene por inicio la recepción de la gracia de la fe, se continúa por la gracia habitual y se expande en la vida de la gloria: momentos todos y grados distintos en la intensificación de la participación de la misma realidad que es la filiación divina por esencia del Verbo Eterno.

En otras palabras, Santo Tomás desarrolla lo que ya está *in radice* en San Pablo bajo la fórmula de adopción (υἱοθεσία): la radical superación del instrumento o figura jurídica de adopción. En efecto, en el orden jurídico con el término de adopción "si designa l'istituto che ha per fine il passaggio di un individuo da un gruppo gentilizio ad un altro, mediante la creazione di una filiazione che si dice *civile* in quanto sorge non già da un vincolo di sangue, ma da un rapporto giuridico costituito mercé il consenso con le condizioni e con le forme stabilite dalla legge".[55]

Ahora bien, en la aplicación al orden sobrenatural de la fórmula de la adopción (υἱοθεσία), si bien siempre se mantiene la misma formalidad que el Angélico define como "*personae extraneae in filium et haeredem gratuita assumptio*",[56] cambia de modo radical el contenido. Mientras que en la adopción jurídica se trata de algo extrínseco a la persona adoptada, que no la modifica en nada en su ser profundo, la adopción divina produce en cambio en el sujeto adoptado (υἱοθεσία) una verdadera realidad nueva, derivada de un misterioso renacimiento, por una generación que el Espíritu Santo realiza en el hombre y lo hace partícipe de la Filiación por esencia del Verbo Eterno. No se trata, pues, en la adopción divina, de la creación de una filiación que surge merced al consenso de dos o más voluntades de acuerdo con las condiciones y formas establecidas por la ley: se trata en

[54] *In Ep. ad Titum*, c. III, v. 5, lect. 1, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. II, pág. 323 b, nº 92. En un admirable texto de juventud Santo Tomás afirma la misma sentencia: "*Sola lex Christi ad perfectum humanum genus adduxit, reducens in statum novitatis naturae*" (*In IV Sent.*, d. 33, q. 2, a. 1 ad 1, Venecia, 1750, t. XIII, pág. 151 a).

[55] Card. P. Parente, s. v. *Adozione*, Enciclopedia Cattolica, t. I, col. 330.

[56] *S. Th.*, III, q. 23, a. 1 c. Cfr. *In IV Sent.*, d. 42, q. 2, a. 1.

ella, a diferencia de la adopción jurídica, de la creación de una filiación que nace de la libre voluntad de Dios y regenera a todo el sujeto adoptado en una nueva creación (καινὴ κτίσις)[57] y lo hace partícipe de la misma naturaleza y vida que al proceder por esencia desde el Padre genera *ab aeterno* al Hijo por esencia.

§ 5. *La* nueva creación en Cristo *como síntesis superior paulina del concepto de adopción grecorromano, y fuente de inspiración tomista*

San Pablo, como decíamos, es el primero y único que emplea el término de adopción (υἱοθεσία) para designar la antedicha realidad de nuestra filiación divina. Es difícil saber cuál es en verdad el origen de la concepción paulina. Es sabido que en la cultura judía en general, y en la traducción de los LXX en particular, no se encuentra la fórmula υἱοθεσία. Solo es utilizada por Filón para describir las relaciones de la Sabiduría con Dios: ello sin duda se debe al contacto de Filón con el mundo griego.[58]

En el mundo griego, cabe señalar el énfasis que la mitología pone en el concepto de adopción (υἱοθεσία). En efecto, no se trata tanto de la creación de una filiación por el consenso de voluntades de acuerdo con las condiciones que establece la ley según la concepción romana, sino de un *renacimiento* del sujeto adoptado por un rito de imitación del nacimiento natural: μιμουμένη τὴν ἀληθινὴν γένεσιν.[59] Por todo ello, es más proba-

[57] *II ad Cor.*, c. V, v. 17.

[58] "Im Judentum: Das Wort (υἱοθεσία) fehlt in LXX völlig. Die Sache findet sich bei Philo für das Verhältnis des Weisen zu Gott" (Schweizer, s. v. υἱοθεσία, T. W. Z. N. T., G. Kittel, Achter Band, Berlin, 1969, pág. 401).

[59] "Im Griechentum ist die Vorstellung von Adoption im übertrat. Sinn nicht nachzuweisen; auch wo der Herrscherkult in den Griechen. Welt eindrang wird die Vergöttlichung des Herrschers eher im Sinn der *Abstammung als in dem der Adoption verstanden.* Bes. auffallend ist deshalb die Benutzung der Adoptionsterminologie in einer mythologischen Erzählung ... : Zeus habe seine Gemahlin Hera nach der *Vergöttlichung* (ἀποθέωσις) des Herakles überredet, diesen zu adoptieren (υἱοποιήσασθαι): zu diesem Zweck nahm ihn Hera an ihren Leib u. ließ ihn unter ihren Gewändern zur Erde gleiten. Sie ahmte den Vorgang der natürlichen Geburt nach (μιμουμένη τὴν ἀληθινὴν γένεσιν). Zweck dieses bemerkenswerten Ritus ist die Legitimierung des Zeussohnes, die zusätzlich zur Apotheose als notwendig empfunden wurde" (Wülfing von Martitz, s. v. υἱοθεσία, T. W. Z. N. T., G. Kittel, Achter Band, Berlin, 1969, pág. 401).

ble que San Pablo haya tenido como fuente primaria de inspiración de la fórmula de adopción (υἱοθεσία) la cultura de la gentilidad y de modo particular la grecoromana, que a la sazón acrisolaba en síntesis superior las anteriores culturas, y, por lo demás, era pertenencia de los hombres a quienes el Apóstol consagró su impar esfuerzo misionero.

De hecho, tal vez se pueda decir que en San Pablo están presentes tanto la concepción griega de *renacimiento*, como aquella de acento más romano de creación filial por consentimiento voluntario de asunción de un extraño como hijo y heredero. Sin embargo, aunque San Pablo se pudo haber inspirado en nociones anteriores, construye por su parte una doctrina absolutamente original que trasciende como la luz de la fe a la de la razón sus posibles fuentes. En realidad, en San Pablo, la adopción (υἱοθεσία) es algo muy superior, tanto a la creación de una filiación jurídica como al renacimiento entendido como imitación de la naturaleza (μιμουμένη τὴν ἀληθινὴν γένεσιν): se trata de la emergencia de una *nueva creación en Cristo* (ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις)[60] por la que poseemos el mismo Espíritu del Hijo en el que clamamos *Abba, Pater*, y nos constituimos en verdaderos hijos de Dios.[61]

§ 6. *El* realismo *de la filiación divina en San Juan como fuente de inspiración tomista*

San Juan, en cambio, para designar la misma realidad de nuestra *filiación divina,* no usa la fórmula de adopción (υἱοθεσία): afirma directamente que somos hijos de Dios (τέκνα Θεοῦ) sin aditamento. En efecto, entre otros pasajes, en el prólogo del *Evangelio* dice: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.[62] Así cuando Santo Tomás comenta el pasaje consignado, sin utilizar tampoco la palabra adopción, describe nuestra filiación como filiación divina en cuanto nos asimilamos al Hijo por esencia: “Est ergo factus adventus Filii Dei magnus, quia ho-

[60] *Ad Cor. II*, c. V, v. 17, Merk, Roma, 1951, pág. 602. Cfr. *Ad Galatas*, c. VI, v. 15.

[61] *Ad Rom.*, c. VIII, v. 14 y 15, Merk, Roma, 1951, pág. 528. Cfr. *Ad Galatas*, c. IV, v. 6.

[62] *Ev. sec. Ioannem*, Prologus, I, v. 12 y 13, Merk, Roma, 1951, pág. 306.

mines fiunt per hoc filii Dei; *Gal.* IV, 5: 'Misit Deus Filium suum factum ex muliere, ut adoptionem filiorum reciperemus'. Et hoc congrue, ut qui sumus filii Dei, per hoc quod assimilamur Filio, reformemur per Filium".[63]

Asimismo, el evangelista San Juan en su *primera epístola* sostiene con un realismo sin añadiduras y de intensidad poco común, nuestra filiación divina: Ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατὴρ ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμέν.[64]

Por consiguiente, nuestra filiación divina aparece en San Juan sin la mediación de la fórmula de la adopción. Es difícil saber si ello fue consecuencia de la casi exclusiva formación judía de San Juan o del menor contacto que este tenía con la gentilidad romana en comparación con San Pablo. Lo cierto es que al no mediar la fórmula de adopción (υἱοθεσία) en el evangelista, nuestra filiación divina aparece, en algún sentido, con un matiz más intenso al par que más realista: se podría decir que por el hecho de recibir una comunicación de la misma naturaleza y vida de la divinidad[65] como filiación del Hijo, no somos hijos adoptivos por cuanto el hijo adoptivo implica precisamente un extraño de sangre recibido como hijo, sino más bien *hijos naturales en el Hijo natural*.

San Juan expresa con particular fuerza el realismo intrínseco de nuestra pertenencia propia (natural) a lo íntimo de la vida divina al describir este trashumanarnos en hijos de Dios por medio de la fórmula de renacimiento: Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.[66] Esta fórmula de renacimiento, si bien puede tener cierta semejanza externa con la de la cultura griega con la cual San Juan pudo haber tenido cierto contacto en Efeso, es radicalmente superada desde dentro: no se trata de imitación de la naturaleza como proyección en el mundo de la divinidad de lo que se da en la vida de la humanidad, sino, por el contrario, de una verdadera divinización del hombre por Dios como imitación del proceso intratrinitario.

[63] *In Ioan. Ev.*, Prologus, c. I, v. 12, lect. 6, 3, ed. cit., pág. 31 a, nº 149.

[64] *Ioannis Ep. I*, c. III, v. 1, E. Nestle, K. Aland, Stuttgart, 1961[20], pág. 601.

[65] San Pedro utiliza la enérgica expresión de: θείας κοινωνοὶ φύσεως (*II Pet. Ep.*, c. I, v. 4).

[66] *Ev. sec. Ioannem*, c. III, v. 5, Merk, Roma, 1951, pág. 313. Cfr. *Ibidem*, c. I, v. 13, pág. 306: Ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν.

§ 7. *La filiación divina* (*adoptiva*) *como* generación espiritual

Santo Tomás, pues, se inspira en el realismo patente de los textos de San Pablo y de San Juan cuando considera que nuestra filiación divina (adoptiva) tiene una relación de pertenencia intrínseca con la Filiación Divina Personal (natural) del Verbo eterno. El Angélico no se circunscribe a los límites de una filiación que a la luz de la fórmula de adopción entendida casi en un nivel meramente jurídico atribuye extrínsecamente al hombre la divina filiación como mera imitación de la filiación del Verbo.[67]

En efecto, el Aquinate, basándose explícitamente en San Juan[68] describe nuestra filiación divina como una verdadera *generación espiritual*, cuyo semen, también espiritual, que procede del Padre –y en este caso el Eterno–, es el Espíritu Santo: "Considerandum est quomodo illi, qui spiritu Dei aguntur, 'sunt filii Dei'. Et hoc est manifestum ex similitudine filiorum carnalium, qui per semen carnale a patre procedentes generantur. *Semen autem spirituale a Patre procedens, est Spiritus Sanctus*. Et ideo per hoc semen aliqui homines in filios Dei generantur. *I Io.* III, 9: 'Omnis qui

[67] En el sentido antes expuesto la formula "La adozione soprannaturale, secondo la dottrina cattolica, è una *imitazione della figliolanza naturale* del Verbo: Egli è figlio di Dio per natura, l'uomo diventa figlio di Dio per grazia" (Card. P. Parente, s. v. *Adozione soprannaturale*, Enciclopedia Cattolica, t. I, col. 331), nos parece demasiado extrínseca a fin de explicar la radical pertenencia de nuestra filiación divina (adoptiva) a la Filiación divina Personal y por esencia del Verbo. Ciertamente como se trata de mostrar en el presente estudio, Santo Tomás describe la filiación divina (adoptiva) como *participata similitudo filiationis naturalis* (S. *Th.*, III, q. 23, a. 4 c.; cfr. también *Ibidem*, q. 24, a. 3 c.; q. 3, a. 5 c. y ad 2; II-II, q. 45, a. 6 c.; *In Ioan. Ev.*, c. I, lect. 8, 2; etc.). Ello es consecuencia de la aplicación que establece el Angélico del principio de la causalidad al orden de la filiación sobrenatural: "Quia vero illud quod fit ignitum, per ignem hoc oportet fieri, quia nihil consequitur participationem alicuius, nisi per id quod est per naturam suam tale: *idea adoptionem filiorum oportet fieri per filium naturalem*" (*In Ep. ad Eph.*, c. I, v. 5, lect. 1, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. II, pág. 5 a, nº 9. Cfr. *In Ep. ad Rom.*, c. I, v. 4, lect. 3, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. I, pág. 10 b, nº 48). En Santo Tomás es la participación como atribución intrínseca en cuanto el contenido de la realidad por esencia está formalmente presente en la realidad por participación, aquello que funda la semejanza y la imitación. Cfr. P. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, ed. cit., págs. 648 ss.

[68] Οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν (*Ioannis Ep. I*, c. V, v. 18, Merk, Roma, 1951, pág. 748).

natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen Dei manet in eo'".[69] En fin, Santo Tomás establece en este punto toda una analogía entre la generación carnal y la espiritual cuyo semen incluso contiene *in virtute* toda la perfección de la beatitud: "*Duplex* est *generatio. Una carnalis*, quae fit per semen carnale missum in loco [locum] generationis: quod quidem semen, licet sit quantitate parvum, tamen virtute continet totum. *Alia est spiritualis,* quae fit per semen spirituale transmissum in locum *spiritualis generationis; qui quidem locus est mens seu cor hominis, quia in filios Dei generamur per mentis renovationem. Semen autem spirituale est gratia Spiritus Sancti. I Io.* ult. (v. 18): 'Qui natus est ex Deo, non peccat: quoniam generatio Dei conservat eum', etc. Et hoc semen est *virtute continens totam perfectionem beatitudinis*. Unde dicitur 'pignus et arra beatitudinis' *Ephes.*, I, 14; *Ez.* XXXVI, 26: 'Dabo spiritum novum', etc.".[70] Analogía esta entre la generación carnal y la espiritual que es extendida a la misma Iglesia, que cumple la función de útero espiritual en nuestro nacimiento a la filiación divina: "Potest [homo], et quantumcumque magnus, in *uterum spiritualem*, scilicet Ecclesiae, per sacramentum baptismi introire. Quis autem sit *uterus spiritualis*, manifestum est; alias numquam diceretur (*Ps.* CIX, 3): 'Ex utero ante luciferum genuit te'".[71]

Y todo este realismo metafísico de interpretar *la adopción* (υἱοθεσία) como una generación espiritual, se debe en el Angélico a que, como en Pablo, es el mismo Espíritu de Cristo el que nos constituye en hijos adoptivos por cuanto nos hace participar de la Filiación natural del Hijo por esencia. A este respecto dice Santo Tomás: "Dicuntur autem aliqui filii Dei inquantum *participant similitudinem Filii unigeniti et naturalis*, secundum illud *Rom.* VIII, 29: 'Quos prescivit conformes fieri imaginis Filii sui'[72] [...]. Similiter etiam Spiritus Sanctus intantum dicitur Spiritus adoptionis inquantum per eum datur nobis *similitudo Filii naturalis*".[73]

[69] *In Ep. ad Rom.*, c. VIII, v. 14, lect. 3, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. I, pág. 116 b, nº 636.

[70] *In Ep. ad Gal.*, c. IV, v. 6, lect. 3, ed. cit., t. I, pág. 613, nº 214.

[71] *In Ioan. Ev.*, c. III, v. 4, lect. 3, 3, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1952, pág. 86 a, nº 439.

[72] *Vulg.* "Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri, etc.".

[73] *S. Th.*, II-II, q. 45, a. 6 c. y ad 1.

§ 8. *La filiación divina adoptiva como* participación de la filiación por esencia

Así, somos hijos de Dios en el sentido propio por cuanto participamos de la semejanza del Hijo unigénito y natural, y participamos del Hijo por esencia por obra del Espíritu Santo. Esta es la doctrina tomista que vertebra la explicación del texto de San Pablo: Ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον Ἀββά ὁ πατήρ.[74] En efecto, dice el Angélico Maestro al comentar el texto: "Supra Apostolus ostendit beneficium Iudaeis exhibitum, hic ostendit hoc beneficium etiam ad Gentiles pertinere. Et primo proponit ipsum beneficium; secundo modum adipiscendi, ibi misit Deus spiritum, etc. [...]. Dicit ergo, quod beneficium adoptionis filiorum Dei, non solum pertinet ad eos qui sub lege erant, sed etiam ad Gentiles. Et ideo dicit: 'Quoniam estis filii Dei', etc., id est quod sitis filii Dei, ista de causa factum est, quia non solum Iudaei, sed etiam omnes alii, qui in Filium Dei credunt, adoptantur in filios, etc. *Io.* I, 12: 'Dedit eis potestatem filios Dei fieri', etc. Modus autem adipiscendi illud donum, est per missionem spiritus Filii Dei in corda vestra [...]. Et ideo, quia 'misit Deus', Pater, 'Spiritum Filii sui in corda' nostra, Iudaeorum scilicet et Gentium, coniungimur Christo, et per hoc adoptamur in filios Dei".[75]

Por consiguiente, la adopción como verdaderos hijos de Dios o nuestra filiación divina en sentido propio consiste en la participación (asimilación y/o unión) de Cristo, el Hijo primogénito y Unigénito del Padre; y tal participación (asimilación y/o unión) es efectuada por el Espíritu Santo: "Per ipsum (Espíritu Santo) efficiuntur homines filii Dei: secundum illud *Galat.* IV, 6: 'Quoniam estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filli sui in corda nostra, clamantem, Abba, Pater'. Ipse est etiam 'Spiritus sanctificationis', ut dicitur *Rom.* I, 4. Sicut ergo alii per Spiritum Sanctum santificantur spiritualiter ut sint filii Dei adoptivi, ita Christus per Spiritum Sanctum est in sanctitate conceptus ut esset Filius Dei naturalis".[76]

Así pues, la exégesis del Angélico al interpretar nuestra filiación divina (adoptiva) como semejanza participada de la Filiación natural del Hijo,

[74] *Ad Galatas*, c. IV, v. 6, Merk, Roma, 1951, pág. 627.
[75] *In Ep. ad Gal.*, c. IV, v. 6, lect. 3, ed. cit., t. I, pág. 613, n^{os} 210-212.
[76] *S. Th.*, III, q. 32, a. 1 c.

no pierde en nada la exigencia radical de *realismo intrínseco* de los enunciados de San Pablo y San Juan. Lejos de ello, Santo Tomás al emplear la fórmula bíblico-filosófica de la participación, supera una vertiente de posible interpretación extrinsecista de la categoría de adopción paulina, al par que satisface el realismo de verdadera pertenencia, sin mediación, del justo de las fórmulas joánicas a la filiación divina. Se podría decir que Santo Tomás, al interpretar la noción de adopción a la luz de la participación de acuerdo con la más originaria virtualidad paulina expresada en la categoría de nueva creación (καινὴ κτίσις),[77] resuelve, de este modo, el instrumento jurídico de la adopción como creación de una filiación psicosociológica en la realidad metafísica de la filiación como posesión de un mismo *Espíritu*, el Espíritu Santo, y la comunicación de una misma naturaleza y vida divinas. Posesión de un mismo Espíritu y comunicación de la naturaleza y vida divinas por la que se deviene ya *verdadero hijo,* en la medida en que se procede del Padre como de un principio viviente del que se recibe la naturaleza,[78] ya verdadero *hijo natural por participación,* en la medida en que se procede según una razón de semejanza en la naturaleza de la misma especie del Padre como participación de la razón de semejanza por esencia del Hijo natural por esencia.

Es decir, Santo Tomás, al interpretar la *adopción* como participación de la filiación por esencia del Verbo Eterno, resuelve nuestra filiación divina (adoptiva) en lo más íntimo y profundo de la filiación esencial: la filiación divina participada (adoptiva), de este modo, es intrínseca a la filiación divina personal, no en cuanto al modo por esencia en que se posee a sí misma la Filiación Personal que la constituye en causa eficiente de toda filiación, sino en cuanto a la formalidad misma de la filiación divina que da la más profunda identidad y entidad a la filiación divina por participación.

En otras palabras, es la inmanencia de la presencia de la filiación eterna del Verbo la que al entrañarse formalmente en su esencia, aunque por participación de la plenitud por esencia propia en la que se autorrealiza en sí y por sí, da la entidad radical de filiación y la formalidad altísima de divina

[77] *Ad Cor. II*, c. V, v. 17, Merk, Roma, 1951, pág. 602.

[78] "Requiritur ad rationem talis generationis (filiationis), quod procedat (aliquid ab aliquo principio vivente coniuncto) secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei, sicut homo procedit ab homine et equus ab equo" (*S. Th.*, I, q. 27, a. 2 c.).

a nuestra filiación divina por participación, y nos constituye, así, en verdaderos *hijos de Dios naturales (adoptivos) en el Hijo natural por esencia.*

Nuestra filiación divina es pues verdaderamente intrínseca a la Filiación Personal, sea porque la filiación por esencia es como el primer principio fundante (eficiente, ejemplar, final) de toda filiación,[79] sea porque, a diferencia de toda otra filiación, la filiación Personal del Verbo está en esta –la filiación divina por participación– *sicut forma inhaerens* que imprime en nosotros el mismo Espíritu de Cristo, el Espíritu Santo.[80]

La fórmula de Santo Tomás es clara: "Sicut enim Deus suam naturalem bonitatem voluit aliis communicare, participando eis similitudinem suae bonitatis, ut non solum sit bonus, sed etiam auctor bonorum, *ita* Filius Dei voluit conformitatem suae filiationis aliis communicare, ut non solum sit ipse filius, sed etiam primogenitus filiorum. Et sic qui per generationem aeternam est unigenitus, secundum illud *Io.* I, 18: 'Unigenitus qui est in sinu Patris', secundum collationem gratiae, 'sit primogenitus in multis fratribus'. *Apoc.* I, 5: 'Qui est primogenitus mortuorum et princeps regum terrae'".[81]

En otras palabras, al hablar de Dios uno el Angélico afirma: "Ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est, et sicut bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae; ita etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis".[82] De modo análogo, al referirnos a la atribución trinitaria, podemos decir con el Angélico Doctor que *nuestra filiación es la filiación del Verbo*: porque la filiación divina por la cual *formalmente* somos hijos de Dios es una participación de la Filiación Personal del Hijo por Esencia.

[79] *In I Sent.*, Prologus, Mand. I, págs. 2 s.

[80] "*Filiatio adoptiva est quaedam similitudo filiationis aeternae* [...]. Et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen *Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris*" (*S. Th.*, III, q. 23, a. 2 ad 3).

[81] *In Ep. ad Rom.*, c. VIII, v. 29, lect. 6, ed. cit., t. I, pág. 127, nº 706.

[82] *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 2 ad 1.

§ 9. *Conclusión sobre la filiación: la filiación de Cristo y nuestra filiación por participación*

Así pues, como conclusión de estos dos capítulos en torno de la *filiación*, creemos ver en dicho tema una vertiente esencial de la teología del Angélico.

En Cristo, como consecuencia de la *asunción* de la naturaleza humana en la misma persona del Verbo, no hay más que una única filiación: la que tiene por principio la procesión eterna del Verbo, generado en identidad de naturaleza y gloria, y por tanto aquella por la cual es constituido desde toda la eternidad, en cuanto Verbo Eterno, en el Hijo natural y por esencia del Padre.[83]

Es así que Cristo por ser el Hijo *per naturam* del Padre –también en cuanto a su humanidad–[84] posee la plenitud de toda gracia: "Christo *secundum humanam naturam* datum est ut sit *Deus Filius Dei* non *per participationem, sed per naturam*. Naturalis autem diuinitas est infinita: ex ipsa igitur *unione* accepit donum infinitum, unde gratia unionis absque omni dubitatione est infinita".[85] Más aún: para Santo Tomás el principio de la misma *gratia unionis* es la persona del Hijo que, en cuanto Hijo por Esencia, asume la naturaleza humana.[86]

En Cristo, pues, la particularísima prerrogativa de ser el Hijo por esencia del Padre es el fundamento radical de todo don y gracia para sí mismo, y además del modo peculiar de infinita plenitud en que Él posee todo don y toda gracia.

Pero, al ser Cristo el Hijo por esencia se constituye en el *maximum* separado de la filiación misma, y así en la *mensura et regula* de toda filiación por participación: "Manifestum est autem quod id quod est per se est

[83] "Gratia unionis, quae non est habitualis, sed quoddam gratuitum donum, datur Christo, ut scilicet in *humana natura* sit verus *Filius Dei non per participationem sed per naturam*, inquantum scilicet humana natura Christi unita Filio Dei in persona sit" (*In Ioan. Ev.*, c. III, v. 34, lect. 6, 4, ed. cit., pág. 103 a, nº 544).

[84] "*Christus per gratiam unionis est Filius naturalis*" (*S. Th.*, III, q. 23, a. 4 ad 2).

[85] *Comp. Theol.*, I, c. 215, ed. Leon., t. XLII, pág. 168, lín. 13 - 18.

[86] "Principium enim unionis est *persona Filii assumens humanam naturam*, quae secundum hoc dicitur 'missa esse in mundum' (*Ioan.* III, 17) quod humanam naturam assumpsit" (*S. Th.*, III, q. 7, a. 13 c.).

mensura et regula eorum quae dicuntur per aliud et per participationem. Unde praedestinatio *Christi, qui est praedestinatus ut sit Filius Dei per naturam, est mensura et regula vitae et ita praedestinationis nostrae, quia praedestinamur in filiationem adoptivam, quae est quaedam participatio et imago naturalis filiationis,* secundum illud *Rom.* VIII, 30: 'Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui'".[87]

Y así, al ser Jesucristo la *medida metafísica* suprema de toda filiación, se constituye en el fundamento de dependencia causal de la filiación por participación. La fórmula tomista resuelve magistralmente la filiación por participación en la filiación por esencia como su fundamento de dependencia causal: "Quia vero illud quod fit ignitum, per ignem hoc oportet fieri, *quia nihil consequitur participationem alicuius, nisi per id quod est per naturam suam tale: ideo adoptionem filiorum oportet fieri per filium naturalem*".[88]

De este modo la singular prerrogativa de Nuestro Señor de ser el Hijo por esencia, es no solo la fuente radical de todo don y gracia para sí y del modo de infinita plenitud propio de la posesión de Cristo, sino que también ella es el fundamento de pertenencia (*Grund-Zugehörigkeit*) de la dependencia causal de toda filiación por participación y de toda gracia y don sobrenatural derivados de dicha plenitud: "In hiis autem que aliqua perfectione uel bonitate replentur, illud magis plenum esse inuenitur ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet quod alia illuminare potest. *Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratie obtinuit quasi unigenitus a Patre, consequens fuit ut etiam ab ipso in alios gratia redundaret, ita quod Filius Dei factus homo homines faceret deos et filios Dei*".[89]

En efecto, Santo Tomás compara a Cristo en cuanto a su humanidad con Dios porque como Dios es principio de todo ser así Cristo es principio de toda gracia: de donde, así como en Dios se encuentra la plenitud de

[87] *In Ep. ad Rom.*, c. I, v. 4, lect. 3, ed. cit., t. I, pág. 10 b, nº 48.

[88] *In Ep. ad Eph.*, c. I, v. 5, lect. 1, ed. cit., t. II, pág. 5 a, nº 9. Asimismo: "Dicit ut adoptionem filiorum reciperemus, id est *ut per Filium Dei naturalem efficeremur filii adoptivi secundum gratiam per Christum*" (*In Ep. ad Gal.*, c. IV, v. 5, lect. 2, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. I, pág. 612 b, nº 209).

[89] *Comp. Theol.*, I, c. 214, ed. Leon., t. XLII, pág. 168, lín. 125 - 133; cfr. *S. Th.*, III, q. 27, a. 5 ad 1; *De Veritate*, q. 29, a. 5 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 862, lín. 102 - 111.

todo ser, en Cristo se halla toda plenitud de gracia y de virtud, por lo cual no sólo Él puede obrar en la gracia, sino también llevar a otros a la gracia. Dice el texto: "Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodam modo effectus gratiarum influit, inde est *quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse. Unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere*".[90]

Pero la primera comunicación de Cristo con nosotros no puede ser sino la que es Su primera prerrogativa: la *filiación divina*. De ahí que nuestra filiación divina (adoptiva) es una *participata similitudo* de la filiación natural.[91] Lo cual implica que la filiación divina natural de Cristo está presente *sicut forma inhaerens* en la filiación divina (adoptiva) por participación. En efecto, cuanta mayor semejanza con la Filiación del Hijo, tanta mayor participación en la razón de filiación.[92] Mientras que las creaturas irracionales encuentran su fundamento de dependencia causal en la procesión eterna del Verbo que las configura como *vestigios de filiación*,[93] del hombre, por el hecho de estar creado a imagen y semejanza del Creador, se dice que es *filius creatione*[94] y así encuentra, *intensive et collective*[95]

[90] *De Veritate*, q. 29, a. 5 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 862, lín. 102 - 111; *Ibidem*, ed. R. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1964, Q. D. I, pág. 562.

[91] *S. Th.*, III, q. 23, a. 4 c.

[92] "In creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura Creatoris et creaturae; sed secundum aliqualem similitudinem. *Quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem*" (*S. Th.*, I, q. 33, a. 3 c.).

[93] "Deus dicitur Pater creaturae irrationalis, non proprie per adoptionem, sed per creationem: *secundum primam participationem similitudinis*" (*S. Th.*, III, q. 23, a. 3 ad 1). Cfr. *Ibidem*, corpus. Sobre una evolución en Santo Tomás respecto de sus primeras obras en el tema de la filiación de las creaturas irracionales, cfr. *supra*, nota 45, pág. 219.

[94] "Homo autem inquantum per creationem producitur in participationem intellectus, producitur quasi in *similitudinem speciei ipsius Dei*; quia ultimum eorum secundum quae natura creata participat similitudinem naturae increatae, est intellectualitas. Et ideo sola rationalis creatura dicitur *ad imaginem*, ut in *II Lib.*, d. 16, dictum est. Unde sola *rationalis creatura per creationem filiationis nomen adipiscitur*" (*In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 2, sol. 1, Moos III, pág. 346).

[95] *S. Th.*, I, q. 93, a. 2 ad 3.

en parangón con el vestigio, su fundamento de dependencia causal en la procesión del Hijo que lo conforma en un *attingit ad imitationem* de la filiación por esencia.[96]

Pero el hombre, según la imagen de la recreación *in esse gratiae Christi*, no solo encuentra en la filiación por esencia, a semejanza del vestigio y la imagen de la creación, su fundamento de pertenencia como dependencia eficiente, ejemplar y final,[97] sino que además –y a diferencia de toda creatura *in esse naturae*– se constituye en la inmanencia de la misma procesión divina por cuanto es la presencia en su esencia como participación formal de la filiación divina por esencia lo que da entidad a la filiación divina por participación. Es así que nosotros, por el adentrarse del Espíritu Santo en el alma que nos imprime la recreación *in esse gratiae Christi*, somos elevados a una *similitudo participata* de la Filiación por esencia y devenimos *hijos en el Hijo por esencia e hijos naturales por participación del Hijo natural*.[98]

[96] *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2, sol., Mand. II, pág. 399.

[97] *In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1, sol., Mand. I, pág. 262.

[98] En Santo Tomás se advierte una evolución homogénea en el tema de la filiación, a semejanza de otros temas tal como la gracia, en la medida en que, al comentar las grandes obras de Aristóteles, Proclo y el Pseudo-Dionisio, reelabora de manera cada vez más personal tanto la noción filosófico-bíblico-patrística de *participación*, cuanto el concepto aristotélico de la *forma inmanente al sínolon.* En lo que concierne al tema de la filiación, señalemos que ya en el libro de las *Sentencias* da un fundamento radical de la absoluta dependencia del proceso creatural respecto del proceso intratrinitario cuando afirma: "Sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum: unde in *Psalmo* CXLVIII, 5 dicitur: 'Dixit, et facta sunt'. 'Verbum genuit, in quo erat ut fieret', secundum Augustinum, *Super Genes. ad litteram*, I, c. 2, nº 6, M. L., XXXIV, 248. "'Semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post', secundum Philosophum, *Metaph.*, II, 1, 933 b 24-26. *Unde primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis*" (*In I Sent.*, Prol., Mand. I, págs. 2 ss.). Cfr. también *In I Sent.*, d. 2, Div. Tex., Mand. I, pág. 57; *Ibid.*, d. 11, q. 1, a. 4, Exp. Tex.; *Ibid.*, d. 14, q. 1, a. 2 ad 2; *Ibid.*, ad 6; *Ibid.* d. 16, q. 1 a. 1.

Sin embargo, en las obras de madurez tales como los *Comentarios* a la Sagrada Escritura, las *Cuestiones Disputadas* y la *Suma Teológica*, es cuando la fórmula evoluciona de una causalidad eficiente extrínseca puramente aristotélica *semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post*, a una causalidad eficiente que se hace formalmente presente en el efecto como participación de aquello que en la causa primera es tal por esencia: "*Quia vero illud quod fit ignitum, per ignem hoc oportet fieri, quia nihil consequitur participationem alicuius, nisi per id quod est per naturam*

Es decir, nos introducimos en la inmanencia de la vida intratrinitaria por cuanto al entrañarse en nosotros el mismo Espíritu del Hijo por esencia nos hace participar de la filiación por esencia, y así clamamos en nuestro interior a Dios, ahora Padre en sentido propio, ya que por un nuevo acto de su infinito y libérrimo amor nos ha donado su misma naturaleza y vida mediante la participación de la gracia como prenda de la comunidad de vida celestial con la Trinidad toda.[99]

suam tale: ideo adoptionem filiorum oportet fieri per filium naturalem" (*In Ep. ad Eph.*, c. I, v. 5, lect. 1, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. II, pág. 5 a, nº 9. Cfr. *In Ep. ad Gal.*, c. IV, v. 5, lect. 2, ed. cit., t. I, pág. 612 b, nº 209; y demás textos a este respecto consignados a lo largo de este capítulo). Por consiguiente, en estas últimas fórmulas se alcanza el más alto grado de inserción del proceso temporal en el proceso eterno. En otras palabras, la fundación de pertenencia del proceso temporal en el eterno alcanza su máximo grado porque con las fórmulas antedichas se manifiesta: 1) la absoluta dependencia de aquel de este en cuanto el proceso temporal existe solo por la inmanencia de la presencia del proceso eterno que al salir fuera de sí como participación de la plenitud por esencia propia, da entidad, medida y jerarquía al proceso creatural; 2) la entidad autónoma del proceso temporal en cuanto está estructurado de acuerdo con substancias y accidentes como formas inmanentes al sínolon con propia y efectiva causalidad segunda; 3) la total analogía del proceso temporal con el eterno y del eterno con el temporal como semántica y trasunto lógico de la participación metafísica del proceso por esencia en el proceso por participación.

Por todo lo cual, se puede decir, aunque muchas veces las apariencias primarias no lo manifiesten, que en una lectura más honda el Angélico es más reductivamente trinitario en la *Suma Teológica* que en el *Comentario a las Sentencias*.

[99] "Filiatio adoptiva est quaedam similitudo filiationis aeternae; sicut omnia quae in tempore facta sunt, similitudines quaedam sunt eorum quae ab aeterno fuerunt. Assimilatur autem homo splendori aeterni Filii per gratiae claritatem, quae attribuitur Spiritui Sancto. *Et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris*" (*S. Th.*, III, q. 23, a. 2 ad 3).

CAPÍTULO IV

LA GRACIA ES UNA PARTICIPACIÓN DE LA NATURALEZA DIVINA EN LA ESENCIA DEL ALMA COMO EN SU SUJETO

> "Sicut autem lumen a sole diffunditur in aerem, ita gratia a Deo infunditur anime; que quidem est supra naturam anime, et tamen in natura anime uel cuiuscumque creature rationalis est aptitudo quedam ad gratie susceptionem"
>
> (*De Malo,* q. 2, a. 11 c.)

> "Deus esse naturale creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset. Et similiter dat esse gratiae per aliquam formam superadditam. Et tamen non est omnino simile; quia, ut dicit Augustinus *super Ioan*., 'qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te'. In iustificatione ergo requiritur aliqua operatio iustificantis; et ideo requiritur quod sit ibi principium activum formale: quod non habet locum in creatione"
>
> (*De Caritate*, q. un., a. 1 ad 13)

§ 1. *El alma en cuanto imagen de Dios tiene una* aptitud positiva *para la gracia*

Santo Tomás afirma de un modo sintético la preeminencia de *la imagen* sobre las creaturas sin espíritu al decir: "*Intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni*".[1] En efecto, hemos visto como la creatura espiritual que es imagen del Creador, posee una doble intensificación emergente so-

[1] *S. Th.*, I, q. 93, a. 2 ad 3.

bre las creaturas que son tan sólo vestigios, respecto de la semejanza intrínseca con Dios. Ante todo, la imagen se constituye como tal en el orden óntico-existencial por el absoluto de la libertad que trasunta su identidad metafísica absoluta, por la cual el ser le pertenece –a diferencia del vestigio– de un modo necesario, como la redondez al círculo, una vez creada por Dios.[2] Por ello, el Angélico dice en una de sus últimas obras: "Dicitur *Genes*. I, 26: 'Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram'. Hoc quidem non dixit de caelo sive de stellis, sed de homine. Non autem quantum ad corpus, sed *quantum ad animam, quae est* α) *liberam voluntatem habens et* β) *incorruptibilis, in quo magis assimilatur Deo quam ceterae creaturae*".[3] Luego, la semejanza de la imagen es más intensa que la del vestigio, en cuanto una más intrínseca *pertenencia fundante* de la perfección, tal como es en Dios, en el sujeto participado (la creatura) comporta un entrañarse más íntimo (*illabitur* por esencia y por potencia y por presencia) del Sujeto perfecto en el ser y las facultades de la imagen como causa primera y propia del ser, el alma y las facultades de la misma.

Así pues, esta estructura metafísica de la imagen como *forma subsistente y libre*, afín (συγγενής) con el Creador, la cual comporta en sí la presencia fundante de Dios como quien *Solus illabitur menti*,[4] funda la aptitud (*habilitas*) radical que posibilita al alma ser sujeto propio de la participación de la naturaleza divina que significa la gracia. Dice Santo Tomás: "*Anima est subjectum gratiae secundum quod est in specie intellectualis vel rationalis naturae*".[5] Luego, el alma, en cuanto es imagen de Dios por la incorruptibilidad de su espíritu y lo absoluto de su libertad, es *naturalmente* capaz de la gracia. El Aquinate afirma con explícita referencia a San Agustín: "*Naturaliter anima est gratiae capax*; 'eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam', ut Augustinus dicit".[6]

[2] *S. Th.*, I, q. 50, a. 5.

[3] *In Symb. Apost.*, a. 1, ed. R. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1954, O. T. II, pág. 198 a, nº 886. Cfr. *S. Th*., I-II, Prólogo.

[4] *Cg.*, II, 98, Item in fine, ed. cit., t. II, pág. 271 b, nº 1844. Para la fuente tomista del principio y sus diversas aplicaciones, cfr. *infra*, pág. 394, nota 96.

[5] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4 ad 3. Cfr. *S. Th* ., I-II, q. 109, a. 5 ad 3. Asimismo: "Causa gratiae sicut agens est ipse Deus, et *sicut recipiens est ipsa anima per modum subjecti et materiae*" (*In I Sent.*, d. 40, q. 4, a. 2 ad 3, Mand. I, pág. 957).

[6] *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 10 c. Asimismo: "Est enim creatura rationalis capax illius

Ahora bien, este *naturaliter* del alma para la gracia en cuanto *imago Dei*, no debe entenderse como una potencialidad que puede ser puesta en acto en virtud de un agente connatural o en virtud de una autotrascendencia inmanente a sí misma: debe entenderse, según el Angélico, como estar en potencia (*capax*) de ser elevada a la participación propia de la naturaleza divina (*gratia*) que *sólo puede actuar* la virtud infinita del Agente Divino.[7]

El alma, entonces, dice Santo Tomás con San Agustín[8] *eo ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei*; y la gracia se radica en el alma en cuanto el alma por ser imagen de Dios es capaz de la gracia: si el alma no fuese una forma subsistente espiritual a la cual le compete el ser (*actus essendi*) en modo no contingente sino absoluto, no sería el sustento *natural* de la gracia y la gracia no se radicaría en el alma *ut natura in natura*. La gracia está causada *ab extrinseco* por Dios en el alma, pero la receptividad de la gracia está dada *ab intrinseco ex principiis subjecti* por cuanto dicho sujeto de inherencia está creado a imagen de Dios. La fórmula tomista, ya en el *Comentarios a las Sentencias,* es clara: "*Lumen gratiae ab extrinseco est; sed receptibilitas gratiae semper subjectum consequitur, et ex principiis subjecti causatur,* sicut etiam patet in hoc quod est disciplinae perceptibile".[9]

beatae cognitionis inquantum est ad imaginem Dei" (*S. Th.*, III, q. 9, a. 2 c.). Cfr. *Ibid.*, ad 3; *S. Th.*, I, q. 12, a. 4 ad 3; I, q. 93, a. 4. El Angélico ya en su obra de juventud tiene la misma doctrina: "'Quae in mente rationali naturaliter sunt'. Hoc potest intelligi etiam de habitibus gratuitis, ad *quos anima naturaliter est ordinata, non quod per principia naturae causentur*; vel potest intelligi de habitibus innatis, sicut Philosophus in *VI Ethic.*, cap. XI, ponit etiam quasdam virtutes naturales" (*In II Sent.*, d. 16, Expositio Textus, Mand. II, pág. 406).

[7] "In anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. *Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae*" (*De Virtutibus in Communi*, q. un., a 10 ad 13, ed. cit., Q. D. II, pág. 737 a). Y en un texto anterior: "Infusio tamen gratiae accedit ad rationem creationis in quantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus" (*De Potentia*, q. 3, a. 8 ad 3, ed. P. M. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965[10], Q. D. II, pág. 62 a).

[8] "*Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque esse particeps potest; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago eius est, non potest*" (*De Trin.*, lib. 14, cap. 8, 11; M. L., XLII, 1044; C. C. 435; Città Nuova, Roma, 1973, pág. 582).

[9] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2 ad 2, Mand. II, pág. 672.

Sin embargo, es en la ultimísima cuestión *De Malo*[10] donde Santo Tomás parece expresar el tema del alma como sujeto de la participación sobrenatural en fórmulas de máxima madurez. Ante todo es allí donde explícitamente afirma que el alma por ser *imagen de Dios* en cuanto poseedora de un *ser incorruptible* tiene una *habilidad positiva* para el bien de la gracia. Es decir, es en la mencionada cuestión *De Malo* donde el Angélico Maestro *relaciona expresamente* su originalísima doctrina sobre la *incorruptibilidad del alma*[11] con la *natural habilidad* de dicha alma para el bien de la gracia. En otras palabras, para el *último* Santo Tomás, según la fórmula de la cuestión *De Malo* el *fundamento radical* de la *capacidad* positiva del alma para la gracia es su estructura y naturaleza de imagen: esta consiste, desde un punto de vista metafísico reductivo, en participar de un ser (*actus essendi*) como forma *subsistente espiritual* que se adhiere a la misma de modo necesario "como la redondez se adhiere al círculo".[12]

En efecto, el Santo desarrolla la argumentación que antecede con el propósito de demostrar que el pecado no puede corromper todo el bien de la naturaleza: "Dicendum quod impossibile est quod per peccatum *tollatur totaliter bonum nature* quod est aptitudo uel habilitas ad gratiam. [...] Manifestum est autem quod habilitas nature rationalis ad gratiam est sicut potentie susceptiue et quod talis habilitas naturam rationalem consequitur in quantum huiusmodi. Dictum est autem supra[13] quod diminutio huius habilitatis est per appositionem contrarii, dum scilicet creatura rationalis auertitur a Deo per conuersionem ad contrarium. Vnde *cum natura rationalis sit incorruptibilis et non desinat esse* quantumcumque peccatum multiplicetur, consequens est quod habilitas ad bonum gratie semper diminuatur per appositionem peccati, *ita tamen quod nunquam totaliter tollatur*".[14] Por tanto, como la naturaleza racional es *incorruptible* en cuanto está unida de

[10] La cuestión *De Malo* suele situarse cronológicamente en dos tiempos, entre 1270 y 1272, época de la segunda estadía en París del Santo (Cfr. P.-M. Gils, O. P., *Quaestiones Disputatae De Malo*, Préface, ed. Leon., t. XXIII, pág. 5*). La *crítica interna* de la obra que muestra una extraordinaria madurez de argumentación no solo confirma esta fecha, sino aún indicaría tal vez algún retoque posterior.

[11] *In Symb. Apost.*, a. 1, ed. cit., O. T. II, pág. 198, nº 886.

[12] *S. Th.*, I, q. 50, a. 5.

[13] *De Malo*, q. 2, a. 11 c., ed. Leon., t. XXIII, pág. 60.

[14] *De Malo*, q. 2, a. 12 c., ed. Leon., t. XXIII, pág. 63, lín. 67 - 68 y 123 - 135.

modo no contingente sino absoluto a su propio acto de ser participado y en consecuencia no puede dejar de ser una vez creada, el pecado, si bien excluye la gracia y disminuye la habilidad (*habilitas*) de la naturaleza para la misma, nunca, sin embargo, quita la radical capacidad de Dios que tiene la imagen. En otras palabras, es la *incorruptibilidad como permanencia en el ser de modo absoluto* la que no puede desaparecer ni siquiera con el pecado, el fundamento radical último y primero de la *habilidad del alma* para la gracia. A tal punto que, para el Angélico, la imposibilidad de los condenados para tener acceso a la gracia no reside en la total sustracción de la *habilidad natural metafísica* de los mismos, pues en cuanto imágenes de Dios poseen el *esse* de modo no contingente sino necesario, sino en la *existencial elección radical* del mal con obstinación y en la inmobilidad de la sentencia divina: "Impossibilitas ad gratiam que est in dampnatis non est *ex totali subtractione habilitatis naturalis ad bonum,* set *ex obstinatione uoluntatis in malo* et ex immobilitate divine sententie".[15] El pecado *no pone totalmente fuera* del estado de la naturaleza de *imagen de Dios* poseedora de un alma metafísicamente incorruptible, sino de la perfección de dicho estado: "Peccatum *non totaliter ponit extra statum nature,* set *extra eius perfectionem*".[16] Santo Tomás recurre a una analogía harto eficaz por su evidencia y fuerza: como las tinieblas excluyen la luz que se les opone y no la *aptitud para la luz* que hay en el aire, así el pecado excluye la gracia y no la *aptitud* para la gracia: "tenebra excludit lucem sibi oppositam non autem *aptitudinem ad lucem*, que est in aere; et similiter per peccatum excluditur gratia, *non autem aptitudo ad gratiam*".[17] Porque el mismo pecado –dice con extrema originalidad el Angélico– no es la privación de la gracia, sino un cierto obstáculo por el cual (*quo*) el alma es privada de la gracia: "Peccatum autem non est *ipsa privatio gratie*, set obstaculum quoddam, *quo*

[15] *De Malo*, q. 2, a. 12 ad 6, ed. Leon., t. XXIII, pág. 64, lín. 170 - 174.

[16] *De Malo*, q. 2, a. 12 ad 8, ed. Leon., t. XXIII, pág. 64, lín. 180 - 182. Asimismo: "Defectus naturalis aptitudinis non sic intelligitur quod *tota naturalis aptitudo deficiat*, set quia deficit a sua perfectione" (*Ibidem,* ad 7, ed. cit., lín. 176 - 179).

[17] *De Malo*, q. 2, a. 12 ad 4, ed. Leon., t. XXIII, pág. 64, lín. 160 - 163. Asimismo: "Priuatio autem que tollit actum, non aufert *habilitatem*; et talis priuatio est priuatio gratie, sicut et tenebra que est priuatio lucis ab aere" (*De Malo*, q. 2, a. 12 ad 3, ed. Leon., t. XXIII, pág. 63, lín. 153 - 156).

gratia priuatur".[18] Por consiguiente y en definitiva, la situación metafísica de la creatura espiritual de ser *imagen de Dios* por poseer un alma inmortal adherida inseparablemente a su acto de ser que no puede ser modificada totalmente por un distinto estado óntico-existencial –gracia-pecado–, es en el último Santo Tomás el fundamento primero y radical de la *habilitas* de dicha creatura para la gracia.

Pero la cuestión *De Malo* aporta otra novedad a nuestro tema: el formular la receptividad de la gracia, por parte del alma *ab intrinseco ex principiis subjecti* en cuanto *imagen de Dios*, como una cierta *habilitas* o *aptitudo*: "Manifestum est autem quod *habilitas nature rationalis ad gratiam est sicut potentie susceptiue* et quod talis habilitas naturam rationalem consequitur in quantum huiusmodi".[19]

En efecto, un penetrante ejemplo del Aquinate ilustra de modo singular esta idea dialéctica: así como la luz se difunde en el aire por el sol, la gracia es infundida en el alma por Dios: "Sicut autem lumen a sole diffunditur in aerem, ita gratia a Deo infunditur anime".[20] Y agrega: la gracia está por encima de (*supra*) la naturaleza del alma, y también dentro de (*in*) la naturaleza del alma; o bien, en cualquier naturaleza racional hay una *aptitud* para recibir la gracia, y por la recepción de la gracia esta es fortificada en los actos debidos: "que [gratia] quidem est *supra* naturam anime, et tamen *in* natura anime *uel cuiuscumque creature rationalis est aptitudo quedam ad gratie susceptionem* et per gratiam susceptam fortificatur in debitis actibus".[21] O sea que la gracia está *sobre* la naturaleza del alma y *en* la naturaleza del alma, y que este estar de alguna manera dentro de (*in*) la naturaleza humana es la *habilitas* o *aptitudo* de la creatura espiritual en cuanto imagen de Dios para la gracia. Es decir, el Angélico Maestro al hablar de *habilitas* o *aptitudo* de la imagen para la gracia indica que la rea-

[18] *De Malo*, q. 2, a. 12 ad 3, ed. Leon., t. XXIII, pág. 63, lín. 156 - 158.

[19] *De Malo*, q. 2, a. 12 c., ed. Leon., t. XXIII, pág. 63, lín. 123 - 126.

[20] *De Malo*, q. 2, a. 11 c., ed. Leon., t. XXIII, pág. 60, lín. 172 s. Nótese que la misma analogía es utilizada por el Santo Doctor cuando habla de la mediación de la forma (*diafanidad del aire*) en la causalidad eficiente divina (*sol*) del *esse* (*luz*) como término propio de la creación: "Esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei; *sicut lumen sequitur diaphanum aëris, supposito influxu solis*" (*S. Th.*, I, q. 104, a. 1 ad 1).

[21] *De Malo*, q. 2, a. 11 c., ed. Leon., t. XXIII, p. 60, lín. 173 - 177.

lidad del alma es *más afín* a la realidad de la gracia de lo que sugiere la fórmula de *potencia obediencial*. Santo Tomás mismo habla de una *potencia obediencial*: "*In tota creatura* est *quaedam obedientialis potentia,* prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum *in se quidquid Deus voluerit*. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. Alio modo *aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae*".[22] Pero cuando el Aquinate afirma que en toda creatura hay una cierta *potencia obediencial* por cuanto toda creatura obedece a Dios para recibir en sí aquello que Dios quiere, afirma, en definitiva, un *no-rechazo* de la gracia en virtud de la voluntad divina, mas no una *afinidad positiva* entre el alma y la naturaleza divina participada que es la gracia. Así, mientras *la potencia obediencial* alude solamente al no-rechazo de la gracia, la *habilitas* o *aptitudo* indica la *positividad* de afinidad entre la naturaleza espiritual y la naturaleza divina participada. El Aquinate aclara que esta *habilitas ad gratiam* no es lo mismo que la justicia natural, sino una *ordenación* (*ordo*) del bien natural para la gracia: "Habilitas ad gratiam non est idem quod iustitia naturalis, *set est ordo boni naturalis ad gratiam*".[23]

Ahora bien, esta *afinidad* de la naturaleza espiritual con la naturaleza divina participada que manifiesta la referida *habilitas* o *aptitudo* del alma para la gracia, está dada por el hecho de que el hombre ha sido creado a *imagen de Dios*. Es decir, lo que confiere la *afinidad positiva* de la naturaleza espiritual con la naturaleza divina participada de la gracia es la cualidad metafísica del ser del hombre que es imagen de Dios, lo que –se me permita repetirlo– significa en el plano real último poseer un ser de modo no contingente sino necesario en el cual Dios se *entraña* como *illabitur* por esencia y por potencia y por presencia. Por consiguiente, en el último Santo Tomás el alma tiene una *aptitudo* o *habilitas* positiva para ser sujeto radical de la gracia ya que por haber sido creada a *imagen de Dios*, es decir, incorruptible en su ser, guarda una *afinidad de pertenencia* con el Creador, por la cual el mismo Dios, que es el ser por esencia, es de alguna

[22] *De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 10 ad 13, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 737 a.

[23] *De Malo*, q. 2, a. 11 ad 14, ed. Leon., t. XXIII, p. 60, lín. 302 s.

manera la especie de todas las formas subsistentes que participan del ser y no son su ser.[24]

§ 2. *La diferencia entre el alma y los sacramentos en cuanto sujetos de recepción de la gracia*

Los sacramentos, en cambio, por ser realidades corporales o meras acciones humanas[25] no permiten la radicación e inherencia en ellos de la gracia *per modum virtutis permanentis et completae*, sino tan solo *per mo-*

[24] "*Ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse*" (*De Potentia*, q. 6, a. 6 ad 5, ed. P. M. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965[10], Q. D. II, pág. 176 a).

[25] "Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae" (*S. Th.*, III, q. 62, a. 4 ad 1). La *materia* del bautismo es el agua natural (próxima, la *ablutio*); de la unción, la *unctio cum oleo olivae ab episcopo benedictum*; de la confirmación, *chrisma ex balsamo et oleo olivarum ab episcopo benedictum*: se trata, entonces, siempre de realidades no espirituales. En cambio, en el sacramento de la penitencia cuya cuasi materia son *ipsius paenitentis actus, scl. contritio, confessio, satisfactio*; en el sacramento del matrimonio cuya materia mas probable son *ipsis verbis contractus in quantum exprimunt mutuam traditionem jurium conjugatium* (Cfr. P. Adnés, *El Matrimonio*, Barcelona, 1969, pág. 176); y en el sacramento del orden sagrado cuya materia es la *impositio manuum*, se trata, luego, de una materia que consiste en *un acto humano* que evidentemente tiene como raíz remota el alma humana, mas el casi sujeto propio (materia) de cada uno de los antedichos sacramentos es *tal o cual acto humano* y no el alma misma. Así pues, los sacramentos tienen por materia realidades no espirituales o determinadas acciones humanas y en consecuencia la gracia no se puede radicar en ellos como un accidente en la substancia. Distinto es el *Sacramento de la Eucaristía* ya que *per consecrationem fit conversio totius substantiae panis in corpus Christi et totius substantiae vini in sanguinem Christi* (*transubstantiatio)* y *post consecrationem cernitur species* (forma externa) *panis et vini, creditur veritas carnis et sanguinis Christi.* De modo tal que la materia original del *panis triticeus et vinum de vite* es *trans-substanciada* en la substancia del cuerpo y la sangre de Cristo y –explica magistralmente el Angélico– "relinquitur quod accidentia in hoc sacramento manent sine subiecto. Quod quidem virtute divina fieri potest. Cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, potest Deus, qui est prima causa substantiae et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare in esse accidens, substracta substantia per quam conservabatur in esse sicut per propriam causam" (*S. Th*., III, q. 77, a. 1 c.). Luego, en el sacramento de la Eucaristía, la gracia no está ni como accidente en la substancia de modo en que la misma gracia es inherente al alma ni como efecto en su causa según el modo de estar en los demás sacramentos: en la Eucaristía está Cristo realmente presente con su propia substancia y por ello, si

dum virtutem spiritualem instrumentaliter:[26] la gracia está en ellos según una cierta virtud instrumental que es pasajera e incompleta en su ser natural, así como la voz sensible tiene una cierta fuerza espiritual capaz de excitar la inteligencia del hombre.[27]

De ahí que, mientras en el alma la gracia está *sicut accidens in subiecto*,[28] en los sacramentos la gracia está *sicut effectus in causa*. Como el efecto en su causa: pero no según una similitud específica como los efectos en las causas unívocas, ni tampoco según una forma propia y permanente proporcionada a tal efecto; sino según una cierta virtud instrumental que es transitoria e incompleta en su ser natural.[29]

Mientras la gracia está en el alma como una cierta forma que tiene en ella el ser completo,[30] la gracia está en los sacramentos según una cierta

en los otros sacramentos permanece la substancia que es materia del sacramento (como en el bautismo la substancia del agua y en la confirmación la substancia del óleo, etc.) en el sacramento del altar no permanece la substancia que es materia originaria del sacramento. A este respecto dice el Angélico Maestro: "In aliis sacramentis non est ipse Christus realiter sicut in hoc sacramento (Eucaristía). Et ideo in aliis sacramentis manet substantia materiae, non autem in isto" (*S. Th.*, III, q. 75, a. 2 ad 2).

[26] "Gratia est in sacramento secundum esse fluens et incompletum" (*S. Th.*, III, q. 62, a. 3 ad 3). Asimismo: "Gratia est in sacramento novae legis [...] secundum quandam instrumentalem virtutem, quae est fluens et incompleta in esse naturae" (*Ib*., III, q. 62, a. 3 c.).

[27] "Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae, sicut ratio probat. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentalem: inquantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut etiam in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, inquantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem" (*S. Th.*, III, q. 62, a. 4 ad 1).

[28] "Gratia est in sacramentis, non quidem sicut *accidens in subiecto*, sed sicut *effectus in causa*, per modum illum quo sacramenta causa gratiae esse possunt" (*De Veritate*, q. 27, a. 7 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 815, lín. 41 - 45).

[29] "Gratia est in sacramento novae legis, non quidem secundum similitudinem speciei, sicut effectus est in causa univoca; neque etiam secundum aliquam formam propriam et permanentem proportionatam ad talem effectum, sicut sunt effectus in causis non univocis, puta res generatae in sole; sed secundum quandam instrumentalem virtutem, quae est *fluens et incompleta in esse naturae*" (*S. Th.*, III, q. 62, a. 3 c.).

[30] "Gratia est in anima sicut *quaedam forma habens esse completum in ea*" (*S. Th.*, III, q. 63, a. 5 ad 1).

virtud instrumental que es pasajera e incompleta en su ser natural.[31] Por consiguiente, mientras la radicación profunda de la gracia en el alma del justo comporta el adentrarse de las tres divinas Personas,[32] la transitoriedad, a modo de pasaje del agente al paciente, de la presencia de la gracia en los sacramentos de la Nueva Ley, no puede radicar en ellos la presencia de las Personas trinitarias.[33]

Es entonces, el alma *eo quippe ipso imago Dei est, quo eius capax est, eiusque esse particeps potest*[34] la que a diferencia del vestigio, fundamenta la posibilidad radical de inserción de la *participata similitudo naturae divinae* en la naturaleza humana *ut natura in natura*: el alma en cuanto imagen de Dios es capaz de Dios y puede ser partícipe de su ser.

Es decir, mientras las creaturas no espirituales están imposibilitadas de ser sujetos aptos para la radicación de la gracia, el hombre al poseer una forma subsistente incorruptible que participa del ser de modo no contingente sino absoluto, guarda afinidad (συγγενής) con el Creador, y por ello se constituye en sujeto apto para la participación de la naturaleza divina. En otras palabras, como las creaturas vestigio poseen un ser corruptible y son de modo no necesario sino contingente y no afín con el Creador, consecuentemente no pueden ser sujeto radical y permanente de la gracia; el alma espiritual, al ser creada a imagen de Dios, incorruptible y permanente de modo necesario en el ser por semejanza participada con el Creador, tiene una capacidad o aptitud positiva para la gracia.

[31] "Gratia est in sacramento novae legis [...] secundum quandam instrumentalem virtutem, quae est *fluens et incompleta in esse naturae*" (*S. Th.*, III, q. 62, a. 3 c.). Asimismo: "Virtus autem instrumentalis (agentis) habet esse transiens ex uno in aliud, et incompletum, sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens" (*Ibidem*, a. 4 c.).

[32] "Per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud *Ioan.* XIV, 23: 'Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus'" (*S. Th*., I, q. 43, a. 5 c.).

[33] "Gratia est in sacramentis novae legis *instrumentaliter*, sicut forma artificiati est in instrumentis artis, secundum quendam decursum ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde *missio divina Personae non fit ad Sacramenta, sed ad eos qui per Sacramenta gratiam suscipiunt*" (*S. Th.*, I, q. 43, a. 6 ad 4).

[34] San Agustín, *De Trin.*, lib. XIV, c. 8, 11; M. L., XLII, 1044; C. C. 435; Città Nuova, Roma, 1973, pág. 582.

§ 3. *La mediación óntico-existencial del principio del libre arbitrio en la recepción de la gracia*

Ahora bien, el alma es *sujeto apto* para la gracia pero de manera *radical*. Porque a fin de hacer actual esta *habilidad positiva* que tiene el espíritu en el plano metafísico constitutivo para recibir la gracia *ut capax Dei*, es necesaria en el plano óntico-existencial *la mediación del libre arbitrio* como principio autocualificante interno de toda la subjetividad y en consecuencia de la persona misma.[35] En efecto, la gracia está en el alma *sicut quaedam forma habens esse completum in ea*. Una forma que tiene el ser completo en el sujeto está en el sujeto según las condiciones del sujeto. Y, como el alma se cualifica internamente según el libre arbitrio, corresponde pues, al mismo libre arbitrio hacer factible la *habilidad radical* que el alma *eo ipso quod est facta ad imaginem Dei* tiene para la gracia.[36] La referida mediación del *principio del libre arbitrio* en la recepción de la gracia es expuesta por Santo Tomás, tal vez como en ningún otro lugar en la *Suma Teológica*, donde, entre otras cosas, se plantea explícitamente el problema que señalamos: "Utrum ad iustificationem impii requiratur motus liberi arbitrii".[37] Allí el Angélico afirma: "α) Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque [...]. Unde et homines ad iustitiam movet secundum *conditionem* naturae humanae. β) Homo autem *secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii*.[38] (Conclusión) Et ideo in eo qui habet

[35] A fin de ver los resultados de las nuevas investigaciones sobre la trascendencia óntico-existencial de la libertad en Santo Tomás, cfr. P. C. Fabro, *Orizzontalità e verticalità della libertà*, Angelicum, 48, 1971, fasc. 3-4. El P. C. Fabro, a este respecto afirma: "Ecco quindi la positività di scelta; questo è un apporto unico, esclusivo del messaggio di libertà del Cristianesimo. Perciò realtà positiva non nel senso certamente morale di meritoria, *ma anche metafisico di riduzione al fondamento della libertà*, di risoluzione nella scelta del fine, *di autoqualificazione interiore dell'io* che non è pura privazione ma soggetto di responsabilità" (*Pensiero e spiritualità nell'ideale francescano*, "Il Cappuccino oggi", Milán, 1972, nº 1, pág. 18).

[36] El argumento es estrictamente tomista: "Gratia est in anima sicut quaedam forma habens esse completum in ea... Forma autem completa est in subiecto secundum conditionem subiecti. Et quia anima est *mutabilis secundum liberum arbitrium quandiu est in statu viae*, consequens est quod gratia insit animae mutabiliter" (*S. Th.*, III, q. 63, a. 5 ad 1).

[37] *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 3 c.

[38] Como se ha dicho, en diversos pasajes Santo Tomás define la *imagen de Dios*

usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii". Vale, entonces, en este ámbito también el principio aristotélico según el cual *el ser libre es causa de sí mismo* (*causa sui*)[39] que Santo Tomás asume en caso ablativo dándole un significado ético-ontológico.[40] Y es verdaderamente *causa sui* en este ámbito en cuanto el hombre con su libertad como causa segunda crea la disposición y precede la consecución de la gracia en el alma, supuesta la presencia de *absoluta totalidad* y *absoluta intimidad* de Dios como causa y/o agente primero de la *creación y recreación*. En efecto, se puede ver una aplicación del citado principio aristotélico realizada por el Angélico en el orden sobrenatural: "Considerandum tamen est quod a Spiritu Sancto filii Dei aguntur non sicut servi, sed sicut liberi. Cum enim liber *sit qui sui causa est*, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus. Hoc vero est quod ex voluntate agimus: quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut 'quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo' (*III Ethic.* I; 1110 b 15-17; *Expos.* lect. 2 [405]), puta cum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia voluntario mixta, ut cum

en el hombre desde un punto de vista óntico-existencial, por tener el hombre un *alma libre:* "Restat ut consideremus de eius *imagine*, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, *quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*" (*S. Th.*, I-II, Prologus). Asimismo: "Homo magis est similis Deo inter creaturas... non autem quantum ad corpus, sed quantum ad animam, *quae est liberam voluntatem habens*" (*In Symb. Apost.*, a. 1, ed. cit., O. T. II, pág. 198, nº 886).

[39] ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν (*Metaph.*, I, 2, 982 b 25 s.).

[40] "Liberum est 'quod sui causa est', secundum Philosophum in principio *Metaphysicae*" (*De Verit.*, q. 24, a. 1 c., ed. Leon., t. XXII, 3, p. 680, lín. 244 - 246). La expresión aristotélica (*sui causa*, lat.: *id cuius gratia*) es más genérica e indica el fin (τέλος) de todo movimiento y generación (*Metaph.*, I, 1, 983 a 31). La expresión *causa sui*, que en el monismo de Espinoza está en nominativo y tiene significado metafísico, en Aristóteles se formula en ablativo y tiene significado ético-psicológico y en Santo Tomás ético-ontológico. El Angélico conoce bien también la expresión en sentido aristotélico: "Cum enim liber est qui est causa sui, servus autem qui est causa alterius, sicut ab alio movente motus" (*In Ep. ad Rom.*, c. I, v. 1, lect. 1, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. I, pág. 6, nº 21). Diversas aplicaciones del principio Santo Tomás realiza en: *In I Metaph.*, lect.. 3, ed. cit., pág. 18, nº 58; *Cg.*, I, 72, Praeterea[2], ed. cit., t. II, pág. 87 b, nº 624; *Ibidem*, I, 88, Praeterea, ed. cit., t. II, pág. 98 b, nº 734; *Ibidem*, II, 48, Item, ed. cit., t. II, pág. 169 a, nº 1243; *Ibidem*, III, 112, Adhuc, ed. cit., t. III, pág. 171 a, nº 2857.

aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur. *Spiritus autem Sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat*, inquantum nos amatores Dei constituit. Filii igitur Dei *libere a Spiritu Sancto aguntur* ex amore, non serviliter ex timore. Unde Apostolus, *Rom.* VIII, 15, dicit: 'Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed Spiritum adoptionis filiorum'".[41]

El procedimiento que Santo Tomás utiliza en la citada cuestión del orden sobrenatural es semejante a los que emplea en el orden natural a fin de manifestar la dialéctica entre Dios como ser y causa agente por esencia, y la creatura como ser participado con substancia y naturaleza reales con propia operatividad y causalidad segunda, ya se trate de la creación-conservación, ya de la moción-aplicación-operación de las creaturas libres. Es el mismo Angélico quien en repetidas oportunidades establece el genial principio *omnino simile est de creatione et recreatione*.[42] En efecto, como en el orden natural se pueden distinguir dos momentos en el interior tanto del orden estático-constituvo de los entes cuanto del orden tendencial al bien, así también en la *recreación sobrenatural* se distinguen dos momentos: uno constitutivo de la gracia que dispone la libertad,[43] otro de la libertad movida por la gracia que causa el estado de justicia sobrenatural en el alma. En otras palabras, así como en el orden natural dinámico está el primer momento de la puesta en acto de la tendencia, es decir, primer movimiento hacia el bien –que, dice Santo Tomás siguiendo a Aristóteles, es

[41] *Cg.*, IV, 22, ed. cit., t. III, pág. 289 a, nº 3588. Cfr. *S. Th.*, I, q. 21, a. 2.

[42] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, pág. 395. Asimismo: "*Creare et recreare effective Dei est*; unde sicut creando, formam substantialem rei confert per quam *in esse naturali* subsistit, ita etiam *recreando*, formam gratiae confert, per quam *in esse gratia permanet*" (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 ad 4, Mand. II, pág. 670). También: "*Esse naturale per creationem Deus causat in nobis nulla causa agente mediante* [...]. *Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante*, *sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia*" (*De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 182 - 189). Cfr. *De Caritate*, q. un., a. 1 ad 13, ed. cit., Q. D. II, pág. 756; *In Ep. ad Rom.*, c. IX, v. 15, lect. 3, ed. cit., t. I, pág. 140 a, nº 772.

[43] "Quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam *subito disponere ad formam; et multo magis liberum arbitrium hominis, cuius motus potest esse instantaneus secundum naturam*" (*S. Th.*, I-II, q. 113, a. 7 c.).

una moción del todo especial e inefable que la voluntad recibe de Dios–[44] y después el acto de elección por parte de la creatura, también en el orden sobrenatural está el primer movimiento de disposición y puesta *in actu primo* sobrenatural de la libertad creada por la gracia –que es como raíz y principio del acto total de la justificación– y luego el acto de elección por parte del libre arbitrio informado por la gracia que causa la justificación en el alma.[45] Y como en el orden natural estático del ser está el momento primero de la creación del ser como tal, y luego el momento de la causalidad de la formalidad particular y consiguiente al ser, así también en el orden sobrenatural está el momento constitutivo del ser sobrenatural por la gracia en la libertad, y después el momento causativo del ser sobrenatural en el alma por parte de la libertad en gracia como principio activo formal.

§ 4. *El primer momento* creativo *por parte de Dios del libre arbitrio* in esse gratiae

En cuanto al primer momento en el orden sobrenatural dice el Angélico: "In quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; [...]. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiae infusio".[46] Como ningún agente creado puede causar *per se et proprie* el *esse* natural, ni ninguna voluntad creada puede moverse inicialmente por sí misma, de modo análogo ninguna voluntad creada puede causar el *esse gratiae*, ni disponerse a sí misma adecuadamente para recibir el ser sobrenatural. La voluntad creada, por emanar del alma que es imagen de Dios, tiene una aptitud natural positiva

[44] "Non est autem procedere in infinitum. *Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis*, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo *Ethicae Eudemicae*" (*S. Th.*, I-II, q. 9, a. 4).

[45] "*Actus primus praecedit actum secundum.* Sed gratiae infusio et culpae remissio pertinent ad actum primum qui est forma. Motus autem liberi arbitrii sive in Deum sive in peccatum, pertinent ad actum secundum qui est operatio. Ergo *prior est eis gratiae infusio*" (*In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4, Moos IV, pág. 845). Asimismo, el Angélico destaca los dos momentos señalados en un notable texto posterior: "Dispositio subiecti praecedit susceptionem formae ordine naturae; sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subiectum disponitur. *Et ideo motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem*" (*S. Th.*, I-II, q. 113, a. 8 ad 2).

[46] *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 8 c.

para recibir la moción sobrenatural de la gracia, pero *por sí sola* no se puede auto-trascender y causar *per se et proprie* el ser sobrenatural de la gracia o la disposición adecuada para la recepción del ser sobrenatural o bien el inicio del movimiento de la justificación. Como en el orden estático de la creación de los seres es necesario que haya un *primer motor* no movido por ninguno y una primera *causa eficiente* para no caer en la contradicción del *procedere in infinitum*,[47] así también en el orden sobrenatural es necesario, para evitar dicho proceso que comportaría la propia autotrascendencia de la voluntad, que haya un primer motor sobrenatural, es decir, una primera causa eficiente sobrenatural que disponga la voluntad mediante la infusión de la gracia en un ser sobrenatural para iniciar el movimiento de la justificación. Y como tampoco en el orden natural dinámico tendencial al bien es posible que la voluntad en cuanto potencia radicalmente ordenada para el bien infinito se autoactualice o bien sea actualizada por bienes finitos, sino que necesita de un *primer movimiento,*[48] fuera de sí y más allá de los bienes finitos, que proceda de la causa primera como presencia inefable, tanto en el seno de la misma voluntad cuanto en el alma de todo bien finito que existe como participación del Infinito,[49] así tampoco en el orden sobre-

[47] *S. Th.*, I, q. 2, a. 3. En el *Contra Gentiles* que trata el problema de la constitución de los seres en la sucesión lógica de sus dos momentos, el Santo utiliza un procedimiento análogo. En el lib. III, cap. 66: se demuestra que Dios es la causa del ser (... *primo et per se causa omnis esse*); en el capítulo siguiente (67) se parte del principio que *Nihil dat esse nisi inquantum est ens actu*, después se establece que el *esse* es el *communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit esse actu.* Dios entonces que es la causa propia del *esse*, es también la causa del operar para todos los agentes (*Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis*).

[48] "*Non est autem procedere in infinitum.* Unde necesse est ponere quod in *primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis*" (*S. Th.*, I-II, q. 9, a. 4). Asimismo: "Cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur *ad hoc quod velit consiliari* [...]. Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles, quod id quod primo movet uoluntatem et intellectum sit aliquid supra uoluntatem et intellectum, scilicet Deus" (*De Malo*, q. 6, ed. Leon., t. XXIII, pág. 149, lín. 381 s., 407 - 410). Cfr. *Cg.*, III, 89, Item, Argumentatur.

[49] "Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem; unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo

natural puede el libre arbitrio autotrascenderse a sí mismo, ni ser puesto en acto por un agente finito, ni por el Bien infinito en cuanto sola causa y agente de la creación natural, sino que necesita ser puesto en acto mediante la gracia como el adentrarse de Dios en cuanto causa y agente de la recreación sobrenatural.

En efecto, Santo Tomás muestra la necesidad de la presencia de Dios por la gracia como *Primer agente* del orden sobrenatural con análogo procedimiento al utilizado en el primer momento del orden natural, ya para manifestar la necesidad de un primer motor y causa eficiente para la constitución de entes,[50] ya para mostrar la necesidad de un primer agente en el orden dinámico de la tendencia al bien.[51] El argumento se desarrolla de la siguiente manera: "Homo indiget auxilio gracie non solum ad merendum, set etiam ad hoc quod se ad gratiam preparet; aliter tamen et aliter [...]. Indiget autem diuino auxilio non solum quantum *ad exteriora* mouencia, prout scilicet ex diuina prouidentia procurantur homini occasiones salutis, puta predicationes, exempla, et interdum egritudines et flagella, set etiam quantum *ad interiorem* motum, prout Deus cor hominis interius mouet ad bonum, secundum illud *Prov.* XXI, 1: 'Cor regum in manu Dei, et quocumque uoluerit, uertet illud'. Et quod hoc necessarium sit, probat Philosophus in quodam capitulo *de Bona Fortunae*.[52] Homo enim agit uoluntate; uoluntatis autem principium est electio, et electionis consilium; si autem queratur quare consiliari incipiat, non potest dici quod ex consilio consiliari inceperit, quia sic esset *in infinitum* procedere; unde oportet *aliquod*

particulari agente" (*S. Th*., I-II, q. 9, a. 6 c.). Asimismo: "Deus movet voluntatem hominis, sicut *universalis* motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle" (*S. Th.*, I-II, q. 9, a. 6 ad 3).

[50] *S. Th.*, I, q. 2, a. 3.

[51] *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 4 c.; *Cg.*, III, 89, Item, Argumentatur; *De Malo*, q. 6, a. un. c..

[52] El texto aristotélico se encuentra en el llamado *Liber de Bona Fortuna*, es decir *Eth. Eudem.*, VIII, 14, 1248 a 20 ss.: Οὐδ᾽ ἐνόησε νοήσας πρότερον ἢ νοῆσαι, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλεύσασθαι βουλή. τί οὖν ἄλλο πλὴν τύχη; ὥστ᾽ ἀπὸ τύχης ἅπαντα ἔσται. ἢ ἔστι τις ἀρχὴ ἧς οὐκ ἔστιν ἄλλη ἔξω, αὕτη δὲ διὰ τί τοιαύτη τῷ εἶναι τὸ τοιοῦτο δύναται ποιεῖν; τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ᾽ ἐστί, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δὴ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, καὶ κἀν ἐκείνῳ. κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον: λόγου δ᾽ ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον: τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός (ed. F. Susemihl, Leipzig, 1884).

exterius principium esse quod moueat mentem humanam ad consiliandum de agendis; hoc autem oportet esse *aliquid melius* humana mente; non igitur est corpus celeste, quod est infra intellectualem uirtutem, set *Deus*, ut Philosophus *ibidem* concludit [...]. Sic igitur nullus potest se ad graciam preparare nec aliquid boni facere nisi per *diuinum auxilium*".[53] Según se destaca en el texto anteriormente consignado, la semejanza con el primer momento del orden natural en su aspecto dinámico de la tendencia al bien, se extiende, ya a la atracción *objetiva* (*quantum ad exteriora*) que ejerce todo bien sobre la voluntad en cuanto participación del bien infinito,[54] ya

[53] *Quodlib. I*, <Q. 4, a. 2 [7]>, ed. Leon., t. XXV, 2, pág. 186, lín. 57 - 59, 66 - 94. Asimismo: "Probat autem hoc speciali ratione Aristoteles de operibus voluntatis humanae. Cum enim homo habeat potentiam ad opposita, puta ad sedendum vel non sedendum, oportet quod reducatur in actum per aliquid aliud. Reducitur autem in actum alterius horum per consilium, ex quo unum oppositorum praeelegit alteri. Sed cum iterum homo habet potentiam consiliandi vel non consiliandi, oportebit esse aliquid per quod reducatur in actum consilii. Et cum in hoc non sit *procedere in infinitum*, oportet esse aliquod *principium extrinsecum* superius homine, quod ipsum moveat ad consiliandum, et hoc non est aliud quam Deus" (*In Ep. ad Rom.*, c. X, v. 15, lect. 3, ed. cit., t. I, pág. 140 b, nº 773). En la *Suma Teológica* desarrolla el mismo argumento de un modo más sintético sin la cita explícita de Aristóteles: "Ad hoc autem quod praeparet se ad susceptionem huius doni, non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur *in infinitum*: sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum" (*S. Th.*, I-II, q. 109, a. 6 c.). También se remite al citado pasaje de Aristóteles con el propósito de mostrar la diferencia entre los Dones del Espiritu Santo y las virtudes: "Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus; et etiam Philosophus hoc dicit, in cap. *de Bona Fortuna*" (*S. Th.*, I-II, q. 68, a. 1 c.). Cfr. *In Ep. II ad Cor.*, c. III, v. 5, lect. 1, ed. cit., t. I, pág. 459 a, nº 87. Cabe señalar que el Angélico no solo utiliza el mismo procedimiento, sino también la mismísima fuente aristotélica del *Liber de Bona Fortuna*, a los efectos de probar tanto el *primer movimiento* en el *orden natural* que recibe la voluntad del *Primer Agente*, cuanto el *primer movimiento* del *orden sobrenatural* por el cual Dios se entraña en la creatura como *Primer agente de la recreación sobrenatural.* Se remite a Aristóteles en el orden natural en los pasajes: *Cg.*, III, 89, Item, Argumentatur; *S. Th.*, I, q. 82, a. 4 ad 3; *Ibidem*, I-II, q. 9, a. 4 c.; I-II, q. 109, a. 2 ad 1; *De Malo*, q. 3, a. 3, Preteria 11, ed. Leon., t. XXIII, pág. 71, lín. 71 ss.; *Ibid.*, q. 6, ed. cit., t. XXIII, pág. 149, lín. 381 s., 407 - 410; *De sortibus*, c. 4, ed. Leon., t. XLIII, pág. 235, lín. 260 - 266; *Contra retrahent. homines a relig. ingressu*, c. 9, ed. Leon., t. XLI, pág. C 57, lín. 265 - 278.

[54] "Nihil habet rationem appetibilis nisi per *similitudinem primae bonitatis*, ita nihil est cognoscibile nisi per *similitudinem primae veritatis*" (*De Veritate*, q. 22, a. 2 ad 1, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 617, lín. 74 - 77). La *similitudo* aquí indica según

–y sobre todo– a la moción *subjetiva* (*quantum ad interiorem motum*) que ejerce Dios como primer agente de la voluntad.

§ 5. *La especificación fundante sobrenatural objetiva*

Así como en el orden natural *objetivamente* sólo Dios puede mover la voluntad porque sólo Dios es el *bien universal real*, o bien por esencia, al cual la voluntad tiende radicalmente,[55] de igual manera en el orden sobrenatural *objetivamente* sólo Dios puede mover la voluntad. Pero, mientras que en el orden natural Dios es objeto de la voluntad por ser principio y fin de todo bien y bien por esencia, en el orden sobrenatural, en cambio, Dios mueve la voluntad (*quantum ad exteriora*) y la convierte a Sí mismo como al único bien que le es propio,[56] atrayéndola a la felicidad beatífica por la que el hombre se une a la sociedad intratrinitaria.[57] Se trata, si así puede

hemos hecho notar en la parte Iª, cap. I, no una mera *semejanza extrínseca sino una verdadera comunicación intrínseca como participación de la Bondad y Verdad divina entraneada como presencia par esencia en la creatura.* Porque en Santo Tomás, la doctrina aristotélica de los trascendentales es insertada en el principio de la creación, y así cada cosa es formalmente buena y verdadera en cuanto tiene como fundamento de pertenencia como causa eficiente, ejemplar y final al mismo Dios (*S. Th.*, I, q. 6, a. 4 c.). Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 3, Mand. I, pág. 493; *De Verit.*, q. 21, a. 4 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 602, lín. 208 - 212.

[55] Cfr, *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 6 c.

[56] "Cum Deus sit primum movens simpliciter, ex eius motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde et Dionysius, in libro *de Div. Nom.*, dicit quod Deus 'Convertit omnia ad seipsum'. Sed homines iustos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio; secundum illud *Psalmi* LXXII, 28: 'Mihi adhaerere Deo bonum est'. Et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est praeparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti: sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se praeparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem" (*S. Th.*, I-II, q. 109, a. 6 c.).

[57] "Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni; caritas autem secundum quod est obiectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo" (*S. Th.*, I-II, q. 109, a. 3 ad 1). También: "Caritas non est virtus hominis in quantum est homo, sed in quantum *per participationem gratiae fit Deus et filius Dei*" (*De Caritate*, q. un., a. 2 ad 15, ed. cit., Q. D. II, pág. 760 a). Asimismo: "Angelus naturaliter diligit Deum, inquantum est *principium naturalis esse.* Hic autem loquimur de conversione ad Deum, inquantum

decirse, de una cierta forma de especificación fundante divina, mediante la cual la voluntad creada es colmada por la desproporción en que se encuentra inicialmente respecto de un objeto inadecuado al orden natural de su potencialidad,[58] tal como es para cualquier intelecto creado ver a Dios por esencia, en lo que, por lo demás, consiste la beatitud sobrenatural de la creatura espiritual.[59] Luego, desde el punto de vista del objeto, Dios se muestra ciertamente a la voluntad como bien supremo natural en cuanto principio y fin de la creación, pero además, de alguna manera, como el *bien sobrenatural* al cual el hombre puede tender como a su *objeto propio*[60] en cuanto capaz de brindarle una felicidad superior y suprema mediante una cierta comunidad de vida, como el amigo al amigo, en la sociedad trinitaria.[61] Así pues, se trata de una *especificación fundante sobrenatural* que Dios imprime en la voluntad elevándola hacia Sí mismo, en su vida íntima, como hacia el *objeto que le es propio*,[62] y a toda la creación, ya personas, ya cosas, en cuanto participan de Él. En otras palabras, es

est beatificans per suae essentiae visionem" (*S. Th.*, I, q. 62, a. 2 ad 1).

[58] "*Difficile* est quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse dupliciter. Uno modo, quia transcendit potentiam secundum suum *naturalem ordinem.* Et tunc, si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur *difficile*; si autem nullo modo, dicitur *impossibile*, sicut impossibile est hominem volare" (*S. Th.*, I, q. 62, a. 2 ad 2).

[59] "Videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati" (*S. Th.*, I, q. 62, a. 2 c.).

[60] "*Obiectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus*, qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit. Obiectum autem virtutum intellectualium et moralium est aliquid quod humana ratione comprehendi potest" (*S. Th.*, I-II, q. 62, a. 2 c.). Asimismo: "Oportet esse alias virtutes secundum quas homo bene se habet circa ultimum finem, qui Deus est: unde et theologicae dicuntur, quia Deum habent *non solum pro fine, sed etiam pro obiecto*" (*De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 12 c., ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 744 b).

[61] "Sed illa est simpliciter et perfecta dilectio, *quasi amicitiae similis*, qua non tantum diligit creaturam sicut artifex opus, sed etiam quadam amicabili societate, sicut amicus amicum, inquantum trahit eos in societatem suae fruitionis, ut in hoc eorum sit gloria et beatitudo quo Deus beatus est: et haec est dilectio qua sanctos diligit, quae antonomastice dilectio dicitur; et ideo etiam effectus hujusmodi dilectionis antonomastice *gratia* vocatur: quamvis et omnes naturales bonitates gratiae dici possunt, quia gratis a Deo dantur" (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a 1 ad 2, Mand. II, pág. 669).

[62] "Per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum inquantum est *obiectum beatitudinis et iustificationis causa*; unde talis cognitio non sufficit ad iustificationem" (*S. Th.*, I-II, q. 113, a. 4 ad 2).

el tránsito de Dios como Bien universal objeto de la voluntad puramente natural, a Dios como *Bien sobrenatural* y *personal* objeto de la voluntad elevada por la presencia sobrenatural de Dios en la creatura mediante la gracia: es de alguna manera, entonces, un *salto metafísico* por el cual la creatura espiritual pasa de una atracción de Dios como bien universal a otra atracción más radical, elevada y suprema que tiene por objeto a Dios como Bien sobrenatural y personal. Una atracción suprema, por tanto, que sólo puede recibir una especificación fundante del mismo Dios en cuanto principio y término del circuito de pertenencia sobrenatural que implica su nuevo modo de ser en la creatura por la gracia. De ahí que Santo Tomás afirme: "Est autem *duplex homini beatitudo sive felicitas*, ut supra dictum est. *Una quidem proportionata humanae naturae,* ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. *Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens*, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam *divinitatis participationem*; secundum quod dicitur *II Petr.* I, 4, quod per Christum 'facti sumus consortes divinae naturae'".[63] Y aún, poco después, concluye: "Ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur prout est naturae principium et finis, secundum tamen proportionem naturae. *Sed ad ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter*".[64] Y, a la postre, es Dios, como término de la comunicación de su naturaleza por la gracia que se inicia con la especificación fundante de nuestra voluntad en Él, el único capaz de saciar y colmar y exceder infinitamente nuestro deseo natural de Él. Dice por ello el Angélico Maestro: "*Deus enim solus satiat, et in infinitum excedit*: et inde est quod non quiescit nisi in Deo, Augustinus, in *I Conf.*: 'Fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te'. *Et quia sancti in patria perfecte habebunt Deum, manifestum est quod satiabitur desiderium eorum, et adhuc gloria excedet*".[65]

[63] *S. Th.*, I-II, q. 62, a. 1 c.

[64] *S. Th.*, I-II, q. 62, a. 1 ad 3. De ahí que: "Nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem" (*In Symb. Apost.*, Prologus, ed. R. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1954, O. T. II, pág. 193 b, nº 862).

[65] *In Symb. Apost.*, a. 12, ed. cit., O. T. II, pág. 217 a, nº 1012. También: "*Duplex*

Saber cuál es la *mediación de la fe*, y en particular cuál es dicha mediación en cuanto al *contenido objetivo* con que presenta a la voluntad el Bien sobrenatural en este primer momento de la especificación fundante sobrenatural por parte de Dios, escapa a los límites de nuestra monografía. No obstante, en este contexto de la primera especificación fundante divina de la tendencia al bien sobrenatural, se podría decir que, inmanente a todo conocimiento y a toda tendencia de la voluntad sobrenaturalizada, hay originariamente una cierta tendencia hacia Dios y conocimiento de Él, el cual es de carácter implícito y confuso. Dice al respecto el Angélico Maestro: "*Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum*. Quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia: natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali *participatione divinae bonitatis*. Unde et supra dictum est quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. *Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore*: secundum illud *Ioan.* VI, 45: 'Omnis qui audit a Patre et didicit, venit ad me'. *Huius autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat*, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat: sicut etiam Philosophus dicit quod 'oportet addiscentem credere'. Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis praeexigitur quod credat Deo tanquam *discipulus magistro docenti*".[66] En este sentido también Kierkegaard habla de la *Fe en abstracto*: "Tener fermo così questo pensiero che '*Dio*

est hominis cognitio: una quae est per naturalem rationem, alia quae est supra rationem. Prima non facit beatitudinem, *quia dubia est:* unde non satiat intellectum, sed *beatitudo debet satisfacere appetitui naturali et hoc habebitur in patria*" (*In Matth. Ev.*, c. XVI, v. 17, lect. 2, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1951, pág. 211 a, nº 1379).

[66] *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 3 c. El texto de Aristóteles que cita Santo Tomás se encuentra en *De sophist. elench.*, I [A], 2, 161 b 3.

comunque è amore!' è questa la prima forma astratta della Fede, è la Fede *in abstracto*. Verrà il giorno in cui egli riuscirà anche a rendere concreto il suo rapporto a Dio".[67]

§ 6. *El* divino instinto *que subjetivamente dispone la voluntad para el bien de la beatitud*

Más importante es indudablemente el *aspecto subjetivo* de este primer momento de la infusión del ser sobrenatural en la creatura espiritual. La voluntad, al ser potencia de un alma espiritual, es decir, al ser potencia de un espíritu finito, es radicalmente capaz del bien sobrenatural.[68] Más aún: tiene una aptitud positiva para el bien sobrenatural por la afinidad del espíritu finito con el Espíritu infinito. La voluntad, una vez que ha recibido la infusión de la gracia, o sea cuando se ha establecido *in actu primo in esse gratiae*, ha pasado a estar en *tensión* hacia el fin sobrenatural. Así, dicha voluntad, con este entrarse del *nuevo principio sobrenatural* en su propio interior (*ut principio in principio*), puede proceder por sí misma *in actu secundo* al ejercicio del libre arbitrio: puede realizar *desde sí misma* el movimiento *sive in Deum, sive in peccatum*.[69] Sin embargo, este movimiento del libre arbitrio (*sive in Deum, sive in peccatum*) en el sentido propio sobrenatural no lo puede efectuar en el primer momento, porque precisamente al estar en estado de radical potencia no se puede autoactualizar ni autotrascender por sí misma y alcanzar un fin sobrenatural que está más allá de su natural inclinación. En efecto, el primer movimiento, o sea la primera inclinación constitutiva del primer momento que pone a la voluntad *en tensión* hacia el Bien sobrenatural, no puede sino venir del agente so-

[67] *Diario* (*Papirer*), 1850, X 2 A 493; tr. it. de Cornelio Fabro, t. II, pág. 53 ss., nº 2180. Es asimismo múltiple la circunstancia y el medio en el que Dios se manifiesta. Santo Tomás enumera algunas: "Quantum ad exteriora mouentia, prout scilicet ex diuina prouidencia procurantur homini occasiones salutis, puta predicationes, exempla, et interdum egritudines et flagella" (*Quodlib. I*, <Q. 4, a. 2 [7]>, ed. cit., pág. 186, lín. 67 - 71).

[68] San Agustín, *De Trin.*, lib. XIV, c. 8, 11; M. L., XLII, 1044; C. C. 435; Città Nuova, Roma, 1973, pág. 582.

[69] "*Actus primus praecedit actum secundum.* Sed gratiae infusio et culpae remissio pertinent ad actum primum qui est forma. Motus autem liberi arbitrii sive in Deum sive in peccatum, pertinet ad actum secundum qui est operatio. Ergo prior est eis gratia infusio" (*In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4, Moos IV, pág. 845).

brenatural: "Videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente. Et hoc dicimus auxilium gratiae".[70] Por tanto, si Dios impulsa *objetivamente* a la voluntad al darle una especificación fundante sobrenatural y al elevarla hacia Él mismo, en su vida íntima, como hacia el objeto que le es propio, la impulsa también, y sobre todo, *subjetivamente* en cuanto en su interior y desde dentro la hace tender hacia el Bien sobrenatural por la infusión de la gracia. Es claro que ningún otro agente puede influir directamente sobre la voluntad, desde el punto de vista subjetivo (*quantum ad interiorem motum*) a fin de ponerla en tensión hacia el Bien sobrenatural, porque sólo Dios es capaz de entrañarse en el alma y la voluntad por la gracia. Mas Santo Tomás a fin de explicar la inmanencia de este adentrarse sobrenatural por la gracia, habla de una moción especial que la voluntad recibe de Dios para ponerse en tensión hacia el Bien de la beatitud y ejercitar ulteriormente el movimiento del libre arbitrio. Y, siguiendo siempre la analogía entre el orden natural y el sobrenatural, también en este último como en aquel, al referirse a la tendencia al bien en el primer movimiento de la voluntad, nuestro autor cita el insólito texto de Aristóteles que afirma un *divino instinto*: "Homo enim agit uoluntate; uoluntatis autem principium est electio, et electionis consilium; si autem queratur quare consiliari incipiat, non potest dici quod ex consilio consiliari inceperit, quia sic esset *in infinitum* procedere; unde oportet *aliquod exterius principium esse quod moueat mentem humanam ad consiliandum de agendis*; hoc autem oportet esse *aliquid melius* humana mente; non igitur est corpus celeste, quod est infra intellectualem uirtutem, set Deus, ut Philosophus *ibidem*[71] concludit [...]. Sic igitur nullus potest se ad graciam preparare nec aliquid boni facere nisi per *diuinum auxilium*".[72] Es claro, entonces que el *divino instinto* de Aristóteles transferido por Santo Tomás al orden sobrenatural como divino auxilio (*divinum*

[70] *S. Th.*, I, q. 62, a. 2 c.

[71] *Eth. Eudem.*, VIII, 14, 1248 a 20 ss. Cfr. texto griego, *supra*, pág. 279, nota 52.

[72] *Quodlib. I*, <Q. 4, a. 2 [7]>, ed. Leon., t. XXV, 2, pág. 186, lín. 78 - 95. Cfr. *In Ep. ad Rom.*, c. X, v. 15, lect. 3, ed. cit., t. I, pág. 140 b, nº 773; *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 6 c. Para una información más detallada confrontar *supra*, nota 53, pág. 280.

auxilium), es el entrañarse total e íntimo de Dios en la creatura espiritual como causa primera de la gracia y agente sobrenatural que infunde en lo más profundo e íntimo del alma y la libertad un principio en el principio (*alio supernaturali principio adiuta*)[73] que eleva la voluntad al punto de hacerla tender a la beatitud.

Por lo demás, la *conversión a la beatitud última* le es difícil al hombre, no sólo porque ella está por encima de la naturaleza sino también por la infición del pecado y el obstáculo de la corrupción del cuerpo.[74] En efecto, en este primer momento constitutivo de la dimensión sobrenatural en la creatura espiritual, la voluntad necesita de la gracia: ante todo, en cuanto como principio en principio la eleva por encima de la naturaleza; pero además, en cuanto la gracia al entrañarse totalmente en la naturaleza le trae una salud *sicut sanitas ad corpus*[75] que renueva la naturaleza en la *integridad* de la misma[76] retrotrayéndola a su prístina novedad.[77] La gracia eleva la naturaleza y la voluntad, ya *objetivamente* en cuanto por ella recibe una nueva especificación que la transfiere del *Bien universal* al *Bien Personal de la beatitud*, ya *subjetivamente*, por cuanto la voluntad recibe por la gracia el auxilio divino (*divinum auxilium*) que la pone en tensión hacia el Bien sobrenatural. Y la naturaleza al ser elevada por la gracia es sanada de la infición del pecado. En otras palabras, tal vez se pueda hablar de una dialéctica doble: la gracia sana la naturaleza en cuanto la eleva, y la eleva en cuanto la sana, o sea, *la eleva sanándola y la sana elevándola*. De manera que la gracia, al elevar la naturaleza, naturaliza la naturaleza remitiéndola a la integridad que le es propia, aquella anterior al pecado original. De tal modo, la voluntad, al recibir en este primer momento la moción constitutiva

[73] "Si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta" (*S. Th.*, I, q. 62, a. 2 c.).

[74] "Converti autem ad beatitudinem ultimam, homini quidem est difficile *et quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati*" (*S. Th.*, I, q. 62, a. 2 ad 2).

[75] "Gratia ... se habet ad essentiam animae sicut *sanitas ad corpus*" (*De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed. cit., Q. D. II, pág. 714).

[76] "Homo etiam per Christum deposuit vetustatem peccati *renovatus ad integritatem naturae, et hoc vocatur renovatio. Eph.* IV, 23: 'Renovamini spiritu mentis vestrae'" (*In Ep. ad Titum*, c. III, v. 5, lect. 1, ed. cit., t. II, pág. 323 b, nº 92).

[77] *In IV Sent.*, d. 33, q. 2, a. 1 ad 1, Venecia, 1750, t. 13, pág. 151 a.

sobrenatural por la gracia, es elevada y sanada: es elevada al bien de la beatitud y es sanada en la voluntariedad natural. La gracia, como principio en principio desde dentro en forma total e íntima, a la voluntad la sana porque la eleva al bien de la beatitud, la eleva porque la voluntariza como voluntad y le otorga aquella integridad perdida con el pecado original.

Así pues, en este primer momento constitutivo del orden sobrenatural, es Dios quien se entraña en la creatura y crea una nueva afinidad de pertenencia que se instaura en el *fundamento de pertenencia*: el que toda creatura espiritual tiene con el Espíritu en cuanto es espíritu, aunque de modo finito. Dios es ciertamente un *principio extrínseco* al espíritu finito, y a la voluntad y al alma en gracia, o mejor dicho el más distante de cualquier creatura natural o sobrenatural en cuanto es el Ser, Bien y Verdad por esencia: sin embargo, es también el más intrínseco a toda realidad natural o sobrenatural, porque ninguna obra *ad extra*, de la creación o recreación, podría ser ni operar en su ser de la naturaleza o en su ser de la gracia si Dios no fuese el principio fundante que inmediatamente la sustenta en su ser y operar natural y/o sobrenatural. Antes bien, es su misma presencia *ad extra* lo que fundamenta el ser y operar natural y sobrenatural de la creación y recreación. Más aún: es la inmanencia de la presencia de Dios como *esse per essentiam* en la creación y en la recreación lo que tiene la prioridad respecto de su causalidad y es el fundamento de esta última. Pero mientras su presencia *per essentiam* en la imagen de la creación funda la pertenencia intrínseca del espíritu finito al Espíritu Infinito, la presencia *per gratiam* que se radica como en sujeto propio en el espíritu de la imagen de la creación, funda un nuevo círculo de pertenencia por el cual el espíritu finito entra *ad intra* (*toto, sed non totaliter*) en la vida de Dios mismo por participación.[78] De ahí, entonces, que Dios sea más afín y esté más presente en el aspecto sobrenatural que en el natural. De ahí, también, que la intimidad y totalidad de su presencia *per gratiam* fundamente la espontaneidad de la misma libertad en su ser sobrenatural.

[78] "*Oportet* ergo ut intelligamus divina *secundum hanc unitionem gratiae*, quasi *non* trahendo divina ad ea quae sunt *secundum nos, sed* magis totos nos statuentes *extra nos* in Deum, ita ut per praedictam unitionem totaliter *deificemur*" (*In De Div. Nom.*, c. VII, lect. 1, ed. Pera, Marietti, Taurini - Romae, 1950, pág. 262 b, nº 705).

§ 7. *La* creatividad *de la libertad* in esse gratiae

En cuanto al segundo momento del orden sobrenatural (es decir, el del tránsito al movimiento del libre arbitrio por parte de la creatura espiritual que causa el estado de justicia en el alma), se debe afirmar, según Santo Tomás, que es también análogo al segundo momento del orden natural, tanto en su aspecto estático de la constitución de los entes, cuanto en su aspecto dinámico de la tendencia al bien. Recordemos una vez más el principio conductor tomista *omnino simile est de creatione et recreatione*.[79] El segundo momento en el orden sobrenatural manifiesta lo que se ha descripto al tratar el mismo argumento en el orden natural como "quell'intranearsi della causalità trascendentale nella predicamentale in cui si esprime la soluzione tomistica del divenire dell'essere".[80] En efecto, en el orden sobrenatural se realiza también una penetración tal del *esse gratiae* en el espíritu finito que si en el primer momento, el de la constitución del *esse gratiae* en el espíritu recreado *in actu primo*,[81] la creatura espiritual se puede considerar totalmente receptiva respecto del influjo divino, en este segundo momento sobrenatural –el cual coincide realmente con el primero–[82] la creatura deviene *principio activo* y así el movimiento del libre arbitrio (*sive in Deum sive in peccatum*) pertenece a la persona singular que lo realiza. Más aún, el Angélico habla, al establecer esta analogía entre la creación y recreación, de una *actividad del principio formal* en el orden de la justificación que no tiene lugar en el orden natural de la constitución de

[79] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, pág. 395. Cfr. *supra*, pág. 276, nota 42; y parte Iª cap. III, § 2, págs. 139 ss.

[80] P. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, ed. cit., pág. 432.

[81] *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4, Moos IV, pág. 845.

[82] Es de importancia capital afirmar con el Angélico la absoluta coincidencia real de los dos momentos. En efecto, el Aquinate a la *objeción* que dice "motus liberi arbitrii qui ad iustificationem impii concurrit, est meritorius; et ita oportet quod procedat a gratia, sine qua nullum est meritum. Sed prius est aliquid consequi formam, quam secundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia, et postea liberum arbitrium movetur in Deum et in detestationem peccati. Non ergo iustificatio est *tota simul*", responde categóricamente: "*In eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam*, sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum; et si motus eius esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. *Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet quod iustificatio impii sit successiva*" (*S. Th.*, I-II, q. 113, a. 7 arg. 4 y ad 4).

los seres. El texto tomista pertenece a los años de mayor madurez: "Deus *esse naturale* creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset. Et *similiter dat esse gratiae per aliquam formam superadditam*. Et tamen *non est omnino simile*; quia, ut dicit Augustinus *super Ioan*,[83] 'qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te'. In iustificatione ergo requiritur *aliqua operatio iustificantis*; et ideo requiritur quod sit ibi *principium activum formale*: quod non habet locum in creatione".[84] Así pues, el aludido *principio activo formal* es para el Angélico una especie de *principio creativo segundo* de la voluntad que tiende al Bien sobrenatural. Este poder creativo de la voluntad pertenece a la esfera del espíritu recreado *in actu primo in esse gratiae* en cuanto reconocimiento de sí como posición de sí.

Por consiguiente, la voluntad –creada *in esse naturae* y recreada *in esse gratiae in actu primo*– es *causa integral,* en su orden de causa segunda sobrenatural, del propio acto de la justificación que es su efecto inmediato, como también en el orden natural la voluntad y la naturaleza –cada una en su nivel– son causas propias de los efectos de dicho orden natural.

El movimiento del libre arbitrio (*sive in Deum sive in peccatum*) es efecto correspondiente a la voluntad del sujeto concreto, porque efectivamente el hombre mediante su libertad, es reconocido también en el orden sobrenatural *causa sui* como se ha indicado.[85] Esta valoración extrema de la causalidad finita, y de modo particular en su expresión más elevada, la del movimiento del libre arbitrio en la justificación, es tal vez la más profunda asimilación hecha por Santo Tomás de la exigencia aristotélica de la inmanencia de la forma en el sínolon. Por lo cual, al margen de las afirmaciones de otras corrientes del pensamiento cristiano, el Aquinate presenta la explicación más satisfactoria a la gran paradoja de la absoluta libertad de Dios en sus eternos designios y la absoluta libertad del hombre, y, sin por ello resolver el misterio, reivindica como pocos la más profunda dignidad del hombre en cuanto por su libertad es imagen de Dios,[86] al tiempo

[83] "*Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem*" (*Sermo* 169, 11, 13; M. L., XXXVIII, 923).

[84] *De Caritate*, q. un., a. 1 ad 13, ed. cit., Q. D. II, pág. 756 b.

[85] Cfr. *supra*, nota 40, pág. 275.

[86] *In Symb. Apost.*, a. 1, ed. cit., O. T. II, pág. 198, nº 886.

que la máxima Omnipotencia de Dios, que ha creado un ser a su imagen y semejanza: libre.[87]

Dios es asimismo *causa integral* del acto de la justificación, y lo es a título de *causa primera sobrenatural* en el sentido más fuerte y según una riqueza metafísica más radical que la manifestada en el orden natural, ya en la creación de los entes, ya en el acto de elección del aspecto existencial dinámico de la tendencia al bien. En realidad Dios es causa integral en la justificación, no en segundo orden con la creatura, ni en el mismo orden categorial de la creatura, ni tampoco junto a ella como dos fuerzas coagentes: es causa integral en un sentido de intensidad y de totalidad propio del modo de la inmanencia de su presencia en cuanto *esse per essentiam* que causa el *esse gratiae* en la creatura espiritual. Es decir, como siendo Dios causa en el orden que le es propio –aquel metacategorial de la presencia *per esse gratiam*–, su causalidad no se suma ni se agrega a la de la libertad creada y recreada *in esse gratiae*, sino que sustenta, fundamenta y pone

[87] En este sentido Søren Kierkegaard, como auténtico pensador esencial, se encuentra con Santo Tomás después de siglos de religión protestante y filosofía moderna: "La cosa più alta che si può fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa fare di essa, è renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione dell'onnipotenza, in modo che appunto per questo la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente. Per questo un uomo non può rendere mai completamente libero un altro; colui che ha la potenza, n'è perciò stesso legato e sempre avrà quindi un falso rapporto a colui che vuol rendere libero. Inoltre vi è in ogni potenza finita (doti naturali, ecc.) un amor proprio finito. Soltanto l'onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla Sua bontà. Perché la bontà è di donare completamente ma così che, nel riprendere se stessi in modo onnipotente, si rende indipendente colui che riceve. Ogni potenza finita rende dipendenti; soltanto l'onnipotenza può rendere indipendenti, può produrre dal nulla ciò che ha in sé consistenza, per il fatto che l'onnipotenza sempre riprende se stessa [...]. La creazione dal nulla esprime a sua volta che l'onnipotenza può render liberi. Colui al quale io assolutamente devo ogni cosa, mentre però assolutamente conserva tutto nell'essere, mi ha appunto reso indipendente. Se Iddio, per creare gli uomini, avesse perduto qualcosa della Sua potenza, non potrebbe più rendere gli uomini indipendenti" (*Diario*, [*Papirer*], 1846-47, VII A 181; tr. it. de Cornelio Fabro, t. I, pág. 512, nº 1017).

en acto la causalidad segunda en la intensidad y extensión, y totalidad y espontaneidad que le competen como Agente primero sobrenatural.

§ 8. *La fórmula tomista de* causa primera *y* causa segunda

Luego, tanto Dios como la creatura son causa integral e inmediata del acto de la justificación: Dios como causa primera, la creatura como causa segunda. La fórmula tomista es clara: "Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quod in nobis nostra opera operatur, sicut *causa prima operatur operationes causarum secundarum*, et agens principale operatur actionem instrumenti: unde dicitur *Isaiae* XXVI, 12: 'Omnia opera nostra operatus es *in* nobis, Domine'.[88] *Causa autem prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius*. Ergo et *Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie, et non coacte agamus.* Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum".[89] Se trata, entonces, del entrañarse de Dios en la creatura como causa primera sobrenatural que implica su presencia *per esse gratiae in actu primo*. Pero, la gracia no actúa en el fondo de la creatura espiritual como un principio *ab extrinseco*, ni como un co-principio –yuxtapuesto, coordinado, subordinante o subordinado– del alma y la voluntad: es el mismo hombre, mediante la voluntad elevada *in esse gratiae in actu primo*, quien realiza el acto de la justificación como causa segunda. Dice el Angélico al comentar el pasaje de *Filipenses* II, 13: "Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate": "Alii omnino negant liberum arbitrium, dicentes quod homo necessitatur a fato, vel a providentia divina. Et hoc excludit, cum dicit in vobis. Quia *interius per instinctum* movet voluntatem ad bene operandum. *Is.* XXVI, 12: 'Omnia enim opera nostra operatus es in nobis'".[90] Así la gracia, que para Santo Tomás *aliquam formam et perfectionem homini inesse designat*,[91] indica una perfección que está en el hombre a modo de principio intrínseco, o sea, como principio en principio o naturaleza en naturaleza, la cual, lejos

[88] *Vulg*. "Domine... omnia... *operatus es nobis*".
[89] *Cg.*, III, 148, Adhuc, ed. P. Marc, Marietti, Taurini, 1961, t. III, pág. 223, nº 3212.
[90] *In Ep. ad Philip.*, c. II, v. 13, lect. 3, ed. cit., t. II, pág. 105 a, nº 77.
[91] *Cg.*, III, 150, Praeterea, ed. cit., t. III, pág. 225 b, nº 3231.

de coartar, refuerza la voluntariedad, al elevarla y sanarla, ya por cuanto la constituye en tensión objetiva y movimiento subjetivo al Bien de la beatitud, ya por cuanto la reintegra a su prístina pureza. En otras palabras, la voluntariedad es reforzada desde el interior de sí misma por la gracia, sea porque esta última autentica la capacidad radical del espíritu finito para el infinito (*capax Dei*) en cuanto imagen de Dios, sea porque intensifica la misma voluntariedad de la voluntad y la hace más natural al reintegrarla del debilitamiento acaecido por el pecado. De ahí que Dios, al entrañarse por la gracia en la creatura espiritual como causa primera sobrenatural, lejos de accionar como una fuerza de coacción yuxtapuesta o ayuntada a la causalidad segunda, procede dando fundamento, sustento, y aplicación a la acción de la causalidad segunda al punto de voluntarizar la voluntad y liberalizar la libertad con la intensidad, extensión, totalidad y espontaneidad propia de Agente primero sobrenatural. El Angélico afirma: "Considerandum tamen est quod a Spiritu Sancto filii Dei aguntur non sicut servi, sed sicut liberi. Cum enim liber *sit qui sui causa est*,[92] illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus. Hoc vero est quod ex voluntate agimus: quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut 'quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo',[93] puta cum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia voluntario mixta, ut cum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur. *Spiritus autem Sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, inquantum nos amatores Dei constituit*. Filii igitur Dei *libere a Spiritu Sancto aguntur ex amore*, non serviliter ex timore. Unde Apostolus *Rom.* VIII, 15, dicit: 'non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed Spiritum

[92] Aristóteles, *Metaph.*, I, 2, 982 b 26. Cfr. *supra*, pág. 275, notas 39 y 40. Asimismo: "Auxilium autem divinum nobis ad hoc praecipue impenditur ut consequamur finem. Eius ergo auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum praecipue in nobis facit: unde et Apostolus dicit, *Philipp.* 2, 13: 'Deus est qui operatur in *nobis* velle et perficere, pro bona voluntate'. Coactio autem excludit in nobis actum voluntatis: coacte enim agimus cuius contrarium volumus" (*Cg.*, III, 148, Amplius, ed. P. Marc, Marietti, Taurini, 1961, t. III, pág. 223, nº 3213).

[93] ἔοικε δὴ τὸ βίαιον εἶναι οὗ ἔξωθεν ἡ ἀρχή, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βιασθέντος (Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110 b 15).

adoptionis filiorum'".[94] En efecto, el Espíritu Santo, dado que *por amor inclina la voluntad* al verdadero bien, al que naturalmente tiende, libera la voluntad de una doble esclavitud: la del pecado y las pasiones que conculca el orden de la voluntad misma, y la que atenta contra el movimiento de la voluntad, la de quien cumple la ley como esclavo y no como amigo, o sea por temor y no por amor. Dice magistralmente el Angélico: "Cum igitur Spiritus Sanctus *per amorem voluntatem inclinet in verum bonum*, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem qua, servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit; et servitutem qua, contra motum suae voluntatis, secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit, *II Cor.* III, 17: 'Ubi Spiritus Domini, ibi libertas'; et *Galat.* V, 18: 'Si Spiritu ducimini, non estis sub lege'".[95] De ahí que Santo Tomás, parafraseando a San Pablo, afirme: "'Ubi est Spiritus Domini, ibi est libertas', ut dicitur *II Cor.* III, 17. Cuius ratio est, quia *facit diligere Deum, et aufert amorem mundi*".[96] Y así, el término de esta dialéctica de intensificación en el amor, cuyo inicio es el entrarse del Espíritu Santo por la gracia en el espíritu finito que *voluntariza* la voluntad y *liberaliza* la libertad, es en verdad una auténtica libertad sobre la esclavitud del pecado, las pasiones, y el temor o falta de intensidad en el amor: pero es, sobre todo, la máxima y perfecta libertad por cuanto todos y cada uno hacen su propia voluntad, y todos y cada uno tienen la misma voluntad con Dios, y Dios quiere aquello que cada uno y todos quieren; y todos reinan y Dios es la corona de la totalidad. El Angélico dice, al comentar el *Pater*, que pedimos el Reino de Dios entre otras razones por su perfectísima libertad: "Hic enim non est libertas, quanquam omnes naturaliter desiderent eam; sed ibi erit *omnimoda libertas contra omnem servitutem. Rom.* VIII, 21: 'Ipsa creatura liberabitur a corruptione'.[97] Et non solum erunt ibi om-

[94] *Cg.*, IV, 22, Considerandum, ed. cit., t. III, pág. 289 a, nº 3588.

[95] *Cg.*, IV, 22, Cum autem, ed. cit., t. III, pág. 289, nº 3589. En este sentido el Angélico trasciende sea el racionalismo aristotélico que hace de la voluntad una función de la inteligencia, sea el voluntarismo agustiniano que arrastra la actividad voluntaria en la atracción invencible del Sumo Bien: "*Pondus meum, amor meus, eo feror quocumque feror!*" (San Agustín, *Conf.*, lib. XIII, cap. 9, 10; M. L., XXXII, 849).

[96] *In Symb. Apost.*, a. 8, ed. cit., O. T. II, pág. 210 a, nº 960.

[97] *Vulg*. "*a servitute corruptionis*".

nes liberi, sed erunt reges: *Apoc.* V, 10: 'Fecisti nos Deo nostro regnum'. Cuius ratio est, *quia omnes erunt eiusdem voluntatis cum Deo, et Deus volet quidquid sancti volent, et sancti quidquid Deus voluerit: unde cum voluntate Dei fiet voluntas eorum*. Et ideo omnes regnabunt, quia omnium voluntas fiet, et Dominus erit corona omnium. *Isai.* XXVIII, 5: 'In die illa erit Dominus exercituum corona gloriae, et sertum exultationis residuo populi sui'".[98]

Santo Tomás, con el ya citado propósito de señalar la causalidad integral e inmediata tanto de Dios cuanto de la creatura espiritual en el segundo momento del acto de la justificación, utiliza, además del esquema causa primera-causa segunda antes descripto, el de la causalidad instrumental. Es decir, considera a la creatura espiritual causa instrumental de la gracia de la que Dios es causa principal. En efecto, el Angélico, al comentar el conocido pasaje de *Romanos* IX, 16, "Igitur non volentis, neque currentis sed miserentis est Dei", dice: "Omnia procedunt ex Dei misericordia, igitur non est volentis, scilicet velle, neque currentis, scilicet currere, sed utrumque est miserentis Dei, secundum illud *I Cor.* XV, 10: 'Non autem ego, sed gratia Dei mecum'. Et *Io*. XV, 5: 'Sine me nihil potestis facere'. Sed si hoc solum in hoc verbo intellexisset Apostolus, cum etiam gratia sine libero arbitrio hominis non velit neque currat, potuisset e converso dicere: Non est miserentis Dei, sed volentis et currentis, quod aures piae non ferunt. Unde plus aliquid est ex his verbis intelligendum, ut scilicet principalitas gratiae Dei attribuatur. *Semper enim actio magis attribuitur principali agenti, quam secundario, puta si dicamus quod securis non facit arcam, sed artifex per securim. Voluntas autem hominis movetur a Deo ad bonum.* Unde *supra* VIII, 14 dictum est: 'Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei'. *Et ideo hominis operatio interior non est homini principaliter, sed Deo attribuenda*".[99] Así pues, en el texto consignado, ante todo se afirma la necesidad de la mediación del libre arbitrio, y se dice además que el libre arbitrio concurre como causa instrumental en la consecución de la gracia. En otras palabras, se sostiene con el principio de la instrumenta-

[98] *In Orat. Dom.*, Petitio 2, Item, ed. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1954, O. T. II, pág. 226, nº 1056.

[99] *In Ep. ad Rom.*, c. IX, v. 16, lect. 3, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. I, pág. 141, nos 776-777. Cfr. *Cg.*, IV, 41, Aliter enim, ed. cit., t. III, pág. 331 a, nº 3798.

lidad una verdadera causalidad del libre arbitrio en la justificación. Pero, tal vez, como lo exige el texto paulino en cuestión, el Santo, si bien por una parte afirma netamente la causalidad del libre arbitrio, por otra, con el esquema utilizado de causalidad principal-causalidad instrumental acentúa en el acto de la justificación la total dependencia de Dios. Sin embargo, esa dependencia total, como hemos tratado de indicar según Santo Tomás, lo es de un modo no sólo menos extrínseco sino también infinitamente más radical que el que presenta cualquier instrumento respecto de su causa principal, porque todo instrumento depende de la causa principal sólo en el obrar y no en el ser. Por ello, para la creatura espiritual –creada *in esse naturae* y recreada *in esse gratiae*–, lejos de pensar que ella se mueva sola (después de haber recibido el *esse gratiae in actu primo* con la tensión objetiva al par que la moción subjetiva hacia el bien de la beatitud), se reivindica un modo de causalidad divina adecuado a la inmanencia de la presencia de Dios por el adentrarse de la gracia que toca el acto libre sobrenatural en su primera y última individualidad: luego, según una causalidad total en el sentido más intensivo.

§ 9. *La necesaria mediación del* libre arbitrio *en el orden existencial según el Angélico*

Luego de haber visto el cuadro general de la causalidad en el acto de la justificación, podemos agregar, para destacar una vez más la necesaria *mediación causal del movimiento del libre arbitrio* en el proceso de la justificación, algunas consideraciones particulares sobre casos existenciales que hace el Angélico. Ante todo, Santo Tomás afirma que la fe es un encuentro dialéctico entre el intelecto y la voluntad, donde el primado pertenece a la voluntad: "*Credere est actus intellectus secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum*".[100] El objeto de la creencia –la Trinidad, la Encarnación...– ciertamente trasciende la inteligencia que no lo puede comprender, o mejor dicho la inteligencia comprende que no lo puede comprender, pero también el Angélico está de acuerdo con la fórmula de Kierkegaard: en el acto de la fe la razón comprende que debe creer. En este vértice, en el advertir la elevación o trascendencia y en la tensión o pasión

[100] *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 2 c.

por la salvación, Santo Tomás reivindica audazmente esta libertad del acto de la fe: "*Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam*".[101]

Por lo demás, sin el movimiento del libre arbitrio (en quienes lo han tenido y perdido, o bien en quienes lo tienen suspendido provisoriamente) aunque medie la gracia sacramental es imposible la justificación: el hombre es verdaderamente *causa sui*, aun en el orden de la vida sobrenatural, en este segundo momento del uso del libre arbitrio, el cual supone, como se ha dicho, el primer momento constitutivo del *esse* espiritual[102] por la infusión de la gracia. En efecto, dice el Angélico Maestro: "Si quis aliquando habuerit usum liberi arbitrii, et postmodum eo careat vel per infirmitatem vel per somnum; non consequitur gratiam iustificantem per baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito: quod sine usu liberi arbitrii non contingit".[103]

Asimismo, el Angélico, al considerar el célebre caso de Salomón que mientras dormía recibió de Dios el Don de Sabiduría,[104] afirma: "Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit. Sed in somno declaratum est ei quod, propter praecedens desiderium, ei a Deo sapientia infunderetur: unde ex eius persona dicitur, *Sap*. VII, 7: 'Optavi, et datus est mihi sensus'. Vel potest dici quod ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiae; secundum quod dicitur *Num*. XII, 6: 'Si quis fuerit inter vos propheta Domini, per somnium aut in visione loquar ad eum'. *In quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet.* Et tamen sciendum est quod non est eadem ratio de dono sapientiae et de dono gratiae justificantis. Nam *donum gratiae iustificantis praecipue ordinat hominem ad bonum, quod est obiectum voluntatis: et ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii.* Sed sapientia perficit intellectum, qui praecedit voluntatem: unde absque completo motu liberi arbitrii, potest intellectus dono sapientiae illuminari.

[101] *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 9 c. Por ello el Aquinate era contrario a que se bautizasen los hijos de los hebreos y otros infieles, contra la voluntad de sus padres o bien que se bautizase quien fuere, un adulto cualquiera, contra su voluntad: sería un acto contra la justicia y contra la religión.

[102] *De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed. cit., Q. D. II, pág. 714.

[103] *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 3 ad 1.

[104] *III Reg.* III, 5 ss.; *II Parat.*, I, 7 ss.

Sicut etiam videmus quod in dormiendo aliqua hominibus revelantur: sicut dicitur *Iob* XXXIII, 15 s.: 'Quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina'".[105] Así pues, sea cual fuere la más apropiada de las respuestas que da el Santo –ya que Salomón tuviese el deseo precedente de la Sabiduría, ya que se tratase de un sueño profético, ya que el Don de Sabiduría no comporte directamente la intervención del libre arbitrio–, se trata siempre de defender el mismo principio: no puede haber justificación sin el movimiento del libre arbitrio. Pero aun en la ultima respuesta que da el Santo nos parece importante destacar tanto la diferencia radical y primacía óntico-existencial del Don de la gracia de la justificación comparado con el Don de la Sabiduría, cuanto la pertenencia de la gracia de la justificación a la voluntad por cuanto se trata de una potencia que apetece el bien (*donum gratiae iustificantis praecipue ordinat hominem ad bonum, quod est obiectum voluntatis*) y la consecuente autopertenencia originaria del movimiento del libre arbitrio a la voluntad (*ad ipsum bonum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii*). Es decir, tanto en el orden sobrenatural como en el natural, en el movimiento del libre arbitrio *intellectus est primum principium in genere causae formalis* porque su objeto es el *ens et verum* a la luz de la razón o de la Fe; y la voluntad, dado que *objectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius objectum est bonum*, es la *facultas ipsius finis principalis*, y por ello el movimiento del libre arbitrio (*sive in Deum sive in peccatum*) pertenece a la voluntad. Por lo demás, la voluntad como *facultas ipsius finis principalis* del alma se constituye en el orden existencial del obrar, por su movimiento propio de libre arbitrio,[106] en la que recibe y

[105] *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 3 ad 2. Cfr. *De Veritate*, q. 28, a. 3 ad 6.

[106] Hemos preferido en general conservar para el acto voluntario de la *conversio-aversio* la estricta terminología tomista de *motus liberi arbitrii sive in Deum sive in peccatum*. Evidentemente, dicho *motus liberi arbitrii*, no es solo la tendencia sobrenatural de la voluntad elevada *in esse gratiae in actu primo*: es, sobre todo, una verdadera elección, y la elección fundamental que en el plano óntico-existencial realiza el hombre mediante la libertad como *causa sui* sobrenatural, supuesta la causalidad primera sobrenatural de Dios. Pero, en Santo Tomás no hemos encontrado que el *motus liberi arbitrii sive in Deum sive in peccatum* sea explícitamente calificado de *electio*. Probablemente se deba, en nuestra opinión, a que para Santo Tomás el *bonum in communi* es solo objeto de *intentio* y la *electio* parece, al menos en su expresión

actúa la gracia de la justificación, que en el orden metafísico tiene por sujeto propio el alma misma.

§ 10. *El hombre en cuanto* imagen de Dios *es casi doblemente* capax Dei

Finalmente, como conclusión de este capítulo nos atrevemos a decir que el hombre en cuanto *imagen de Dios* es casi doblemente *capax Dei*. Lo es, ante todo, en el plano metafísico, porque posee un alma, forma subsistente y libre, afín (συγγενής) con el Creador, que comporta en sí la presencia fundante de Dios como Quien *Solus illabitur menti*.[107] También es *capax Dei* en el plano óntico-existencial, dado que el alma, por el movimiento del libre arbitrio (*sive in Deum sive in peccatum*) de la voluntad, se constituye toda ella en núcleo activo de la realización plena de la imagen[108] en la medida en que es *causa sui* de la participación sobrenatural, supuesto el entrarse de Dios como presencia constitutiva del *esse gratiae* en el alma. Es decir, el hombre es *imagen de Dios* y *capax Dei* en el plano metafísico por gozar de una *forma intelectivo-volitiva* y por tanto *subsistente,* que es precisamente su alma espiritual adherida al *esse* (*actus essendi*) de modo *necesario*: es imagen de Dios, porque, según Santo Tomás, el alma espiritual debe ser considerada necesaria, lo que es equivalente a inmortal, es decir, dotada de acto de ser de modo inmutable. Así el alma, que en el plano metafísico es *capax Dei* por haber sido constituida a imagen de Dios inmortal, en el plano óntico-existencial es *capax Dei* porque con el movimiento del libre arbitrio expresa existencialmente su propia condición absoluta: por ello la profunda afirmación de Santo Tomás de que la libertad "propter hoc dicitur non pars animae, sed *tota anima*, non quia non sit determinata potentia, sed quia non se extendit per imperium ad determinatos actus, sed ad omnes actus hominis qui libero arbitrio subiacent".[109]

explícita, reservada a los medios, en el plano formal, mientras que en el plano existencial el fin último real del hombre es Dios que es objeto de elección.

[107] *Quodlib. III*, <Q. 3, a. [8]>, ed. Leon., t. XXV, 2, pág. 251, lín. 21 s. Cfr. *infra*, pág. 394, nota 96.

[108] "*Imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum*" (*S. Th.*, I, q. 93, a. 8 c.).

[109] *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2 ad 1, Mand. II, pág. 594.

Así el alma, que en la primera creación es creada inmortal por ser tal condición *necesaria* a su ser natural, en la segunda creación deviene inmortal con la inmortalidad participada del Bien de la beatitud, ya que mediante la voluntad adhiere *libremente* al *esse gratiae* como presencia fundante de la penetración del Eterno Dios –uno y trino– en el alma. Por ello el Aquinate, citando a San Agustín, afirma: "Ad vitam aeternam *duo* sunt necessaria, scilicet *gratia Dei* et *voluntas hominis*; et licet Deus fecerit hominem sine homine, non tamen justificat eum sine eo. Augustinus, *super Ioan.*: 'Quid creavit te sine te, non iustificabit te sine te',[110] quia vult quod homo *cooperetur*. *Zach.* I, 3: 'Convertimini ad me, et ego convertar ad vos'. Apostolus, *I Cor.* XV, 10: 'Gratia Dei sum id quod sum, et gratia eius in me vacua non fuit'".[111]

[110] *Sermo* 169, 11, 13; M. L., XXXVIII, 923.

[111] *In Orationem Dominicam, Pater Noster, expositio*, Petitio 3, Notandum autem, ed. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1954, O. T. II, pág. 228, nº 1066.

PARTE TERCERA

LAS CONSECUENCIAS TEOLÓGICAS PRIMORDIALES PARA LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA

CAPÍTULO I

LA GRACIA ES A LA ESENCIA DEL ALMA COMO LA SALUD AL CUERPO

> "Gratia se habet ad essentiam animae sicut sanitas ad corpus. Et ideo dicit Chrysostomus quod 'gratia est sanitas mentis'"
>
> (*De Virt. in Communi*, q. un., a. 2 ad 21)

> "Lex Christi ad perfectum humanum genus adduxit, reducens in statum novitatis naturae"
>
> (*In IV Sent.*, d. 33, q. 2, a. 1 ad 1)

§ 1. *La* incorruptibilidad del alma *fundamento de la positividad de la naturaleza humana*

En este capítulo se procura analizar, siguiendo al Angélico, en qué medida la gracia –en cuanto participación de la naturaleza divina– contribuye a la *reintegración* de la naturaleza humana, creada *in esse naturae* a imagen y semejanza del Creador, a su perfección original.

Para el Aquinate, como se ha dicho en los capítulos precedentes, la característica propia del alma humana como imagen de Dios está dada, desde una perspectiva última metafísica, por su incorruptibilidad e inmortalidad en cuanto como forma subsistente intelectivo-volitiva hállase adherida necesariamente (*a parte post creationem*) al acto de ser (*ut actus essendi*) como la redondez al círculo.[1] De ahí que Santo Tomás pueda reivindicar, contra todo tipo de pesimismo, la positividad de la naturaleza humana, y afirmar que ni el pecado original ni la multiplicación del pecado por grave

[1] *S. Th.*, I, q. 50, a. 5. El ejemplo de la *rotunditas* también en el *Cg.*, II, 55, Amplius[1].

que fuere, si bien excluyen la gracia y disminuyen *la aptitud positiva* de la naturaleza para la misma, nunca sin embargo quitan la fundamental aptitud para Dios de la imagen. En efecto, dice el Angélico: "Cum natura rationalis sit incorruptibilis et *non desinat esse* quantumcumque peccatum multiplicetur, consequens est quod habilitas ad bonum gratie semper diminuatur per appositionem peccati, ita tamen quod *nunquam totaliter tollatur*".[2]

Es decir, según Santo Tomás, como consecuencia de la incorruptibilidad y permanencia en el ser de la naturaleza racional, es imposible que por el pecado se quite totalmente el bien fundamental de la naturaleza, que consiste en la *aptitud* o *habilidad positiva para la gracia*.[3] La habilidad de la naturaleza racional para la gracia es como una potencia receptiva, y tal *habilidad* es propia del hombre en cuanto naturaleza espiritual.[4] El Angélico, con el propósito de ilustrar esta dialéctica de gracia-pecado-capacidad de la naturaleza, emplea una analogía harto eficaz por su claridad y fuerza: así como las tinieblas excluyen la luz que se les opone y no la aptitud para la luz que tiene el aire, de igual modo por el pecado se excluye la gracia, no la aptitud para la gracia.[5]

§ 2. *El pecado como* obstáculo positivo *al bien de la gracia*

Ahora bien, aunque el pecado no suprime la radical aptitud de la naturaleza para la gracia, sí suprime ante todo la misma gracia, y luego, también, *disminuye* la aptitud del orden natural para el sobrenatural, y de alguna manera disminuye así el mismo bien de la naturaleza (*bonum naturae*). El Angélico en una de sus últimas obras establece el antedicho orden de verdades de manera magistral: "Peccatum, quod est obstaculum gratie, non solum excludit gratiam, set etiam facit animam minus aptam uel habilem

[2] *De Malo*, q. 2, a. 12 c., ed. Leon., t. XXIII, pág. 63, lín. 130 - 135.

[3] "*Impossibile est quod per peccatum tollatur totaliter bonum nature quod est aptitudo uel habilitas ad gratiam*" (*De Malo*, q. 2, a. 12, ed. cit., pág. 63, lín. 67 - 69).

[4] "Habilitas nature rationalis ad gratiam est sicut potentie susceptiue et quod talis habilitas naturam rationalem consequitur in quantum huiusmodi" (*De Malo*, q. 2, a. 12 c., ed. Leon., t. XXIII, pág. 63, lín. 123 - 126).

[5] "Tenebra excludit lucem sibi oppositam non autem aptitudinem ad lucem que est in aere; et *similiter per peccatum excluditur gratia, non autem aptitudo ad gratiam*" (*De Malo*, q. 2, a. 12 ad 4, ed. Leon., t. XXIII, pág. 64, lín. 160 - 163).

ad gratiae susceptionem; et sic diminuit aptitudinem vel habilitatem ad gratiam.[6] Vnde, cum huiusmodi habilitas sit quoddam bonum naturae, peccatum diminuit bonum nature. Et quia gratia naturam perficit et quantum ad intellectum et quantum ad uoluntatem et quantum ad inferiores animae partes obaudibiles rationi, irascibilem dico et concupiscibilem; peccatum excludendo gratiam <et> huiusmodi auxilia nature, dicitur uulnerare naturam".[7] En efecto, el pecado en cuanto realidad positiva, no en el sentido ciertamente moral de desmerecimiento, sino también metafísico de reducción al fundamento de la libertad, de resolución en la elección del fin, de autocualificación interior del yo, no es pura privación, sino *obstáculo positivo* a la gracia participada en la misma naturaleza. Santo Tomás es claro al respecto: "Peccatum non est priuatio pura sicut tenebra, set est aliquid positive et ideo se habet ut quoddam obstaculum gratie; set ipsa priuatio gratie se habet ut tenebra; obstaculum autem diminuit habilitatem, ut dictum est".[8]

El primer hombre, Adán, no superó la prueba ofrecida por Dios y pecó, y con él ha pecado toda la humanidad, ya que todos los seres humanos, participando con él y en él de la naturaleza humana, forman como un solo hombre. Santo Tomás recurre a la noción de participación con el propósito de presentar la verdad del pecado original como *peccatum naturae*, aludiendo a la expresión de Porfirio:[9] "sed hec quaestio de facili solvitur (la extensión universal del pecado original), si distinguatur inter personam et naturam. Sicut enim in una persona multa sunt membra, ita in una humana natura multe sunt persone, ut *participatione speciei multi homines intelligantur quasi unus homo*, ut Porfirius dicit".[10] De modo tal que cuando alguien recibe una punición por el pecado de los primeros padres no es castigado por un pecado ajeno, sino por el propio pecado: "Peccatum primi hominis est quodammodo commune peccatum totius humane nature,

[6] La edición Leonina ha corregido el texto precedente tal vez corrupto que decía "a bono ad gratiam", cfr. *Loc. cit.,* ed. Marietti, Q. D. II, nota 3, pág. 491 a.

[7] *De Malo*, q. 2, a. 11 c., ed. Leon., t. XXIII, pág. 60, lín. 204 - 216.

[8] *De Malo*, q. 2, a. 11 ad 13, ed. Leon., t. XXIII, pág. 61, lín. 295 - 299.

[9] "Omnes homines participatione sunt unus homo" (*Isagoge*, Boetio interprete, cap. de specie, § Descendentibus igitur, M. L., LXIV, 111).

[10] *Comp. Theol.*, I, c. 196, ed. Leon., t. XLII, pág. 156, lín. 12 - 17. Cfr. *In II Sent.*, d. 32, q. 1, a. 3 s.c.; *In Ep. ad Rom.*, c. V, v. 12, lect. 3; *S. Th.*, I-II, q. 81, a. 1; *De Malo*, q. 4, a. 1.

ut dictum est. Et ideo *cum aliquis punitur pro peccato primi parentis, non punitur pro peccato alterius set pro peccato suo*".[11]

En consecuencia, el pecado de Adán no sólo excluye de la naturaleza humana el don de la gracia santificante, sino que impone a todos y cada uno de los hombres un obstáculo para la gracia que disminuye la *aptitud* o *habilidad* que el orden natural tiene para el sobrenatural, y así *debilita* la perfección inmanente del mismo orden natural. En efecto el pecado, según el Angélico Maestro, no pone fuera del estado de la naturaleza, sino fuera de la perfección de la naturaleza: "*Peccatum non totaliter ponit extra statum nature, set extra eius perfectionem*".[12] Es decir, la deficiencia de la aptitud natural para la gracia implicada por el obstáculo del pecado no se ha de entender como una carencia total de dicha aptitud natural, sino como una carencia de la perfección de la habilidad natural: "Defectus naturalis aptitudinis non sic intelligitur quod tota naturalis aptitudo deficiat, set quia deficit a sua perfectione".[13]

Por tanto, con el misterio de la Encarnación se inicia un nuevo plan en la economía divina de la salvación: mientras la gracia de los ángeles buenos y de los primeros padres tenía sólo un aspecto de elevación del *esse naturae* al *esse gratiae* y era participada directamente de Dios como *gratia Dei*, la gracia de los hombres regenerados, en cambio, no sólo tiene el aspecto de elevación *ad quoddam spirituale et divinum esse*,[14] que está

[11] *De Malo*, q. 4, a. 1 ad 19, ed. Leon., t. XXIII, pág. 108, lín. 423 - 428.

[12] *De Malo*, q. 2, a. 12 ad 8, ed. Leon., t. XXIII, pág. 64, lín. 181 s. Cfr. *De Virt. in Communi*, q. un., a. 8 ad 12, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 729 a.

[13] *De Malo*, q. 2, a. 12 ad 7, ed. Leon., t. XXIII, pág. 64, lín. 176 - 179. Para el Angélico incluso en *los condenados*, como consecuencia de la incorruptibilidad y permanencia en el ser de su naturaleza racional, resta la *habilitas naturalis ad bonum gratiae*, pero por la obstinación de la voluntad en el mal se autocualifican con oposición a perpetuidad a la gracia: "Impossibilitas ad gratiam que est in dampnatis non est ex totali subtractione habilitatis naturalis ad bonum, set ex obstinatione uoluntatis in malo et ex immobilitate diuinae sententie ne eis in perpetuum gratia apponatur" (*De Malo*, q. 2, a. 12 ad 6, ed. Leon., t. XXIII, pág. 64, lín. 170 - 175).

[14] "Bonitas quam gratia confert animae, est bonitas perfectionis in comparatione non ad operationem immediate, sed *ad quoddam spirituale et divinum esse, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur*; propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur" (*De Virt. in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed. cit., Q. D. II, pág. 714). Cfr. *infra*, parte III, cap. II, págs. 315 ss.

más allá de las posibilidades de toda naturaleza espiritual librada al mero poder de su *esse naturae*, sino que además tiene un primer efecto de curación[15] del obstáculo del pecado, y es gracia participada a través de Cristo que la ha merecido, y por ello *gratia Christi*. Nos parece útil consignar el texto clásico donde Santo Tomás establece la doble necesidad –sanante y elevante (*sanans et elevans*)– de la *gratia Christi*: "Natura hominis dupliciter potest considerari: *uno modo*, in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; *alio modo*, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis[16] [...]. In statu naturae *integrae*, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae: non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae *corruptae* etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur; potest quidem etiam in statu naturae corruptae, per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare[17] agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat. Sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere; non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae. Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale. Sed *in statu naturae corruptae, quantum ad duo: scilicet ut sanetur; et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur quod est meritorium*".[18]

Es pues este primer efecto *sanans naturam*[19] de la *gratia gratum faciens* una profundísima idea que el Angélico no sólo atribuye a San Agus-

[15] "*Anima sanatio est primus effectus gratiae in nobis*" (*S. Th.*, I-II, q. 111, a. 3 c.).

[16] Acerca del antedicho doble estado cfr. *S. Th.* I-II, q. 109, a. 8 c.; *Ibid.*, q. 114, a. 2 c.; *Ibid.*, I, q. 94, a. 2 c. En especial, sobre el estado de la *naturaleza integra*: cfr. *S. Th.*, I, 95, a. 1; *Ibid.*, q. 97, a. 1; sobre el estado de *naturaleza caída*, cfr. *S. Th.*, I-II, q. 85, a. 3, 5, 6.

[17] Acerca del bien particular, cfr. *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 7 c. y ad 1.

[18] *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 2 c.

[19] *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 8 c.

tín,[20] sino también y curiosamente a la Patrística Griega y en particular al gran Crisóstomo[21] a quien nombra explícitamente. El Angélico atribuye a Crisóstomo la expresión *Gratia est sanitas mentis*,[22] que si bien no figura literalmente, responde de un modo sintético al pensamiento del Padre griego. San Juan Crisóstomo dice: Τί γὰρ, εἰπέ μοι, φθορὰ σώματος; οὐχὶ διάλυσις τοῦ παντὸς, καὶ τῆς συνθέσεως αὐτῆς; Τοῦτο καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς γίνεται, τῆς ἁμαρτίας εἰσελθούσης. Κάλλος φὰρ ψυχῆς σωφροσύνη, δικαιοσύνη ὑγίεια ψυχῆς ἀνδρεία, φρόνησις.[23] Como veremos a continuación, esta notable idea del citado Padre de la Iglesia Griega es una de las fuentes principales de la elaboración tomista del aspecto sanante de la gracia respecto de la naturaleza.

§ 3. *La gracia como* sanante *de la naturaleza*

Dicho pensamiento de Crisóstomo permite al Angélico establecer una penetrante analogía que ilustra de un modo traslúcido el efecto *sanans naturam* de la *gratia gratum faciens*. El Aquinate sostiene que "(gratia) *se habet ad essentiam animae sicut sanitas ad corpus*".[24] Es decir, lo que

[20] La fórmula de San Agustín: "*Sine gratia nullum prorsus, sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum*" (*De Corrept. et Gratia*, c. II; M. L., XLIV, 917) es expresamente citada por Santo Tomás en el "sed contra" (*S. Th.*, I-II, q. 109, a. 2). Por lo demás, el doctor de Hipona es explícitamente aludido en casi todos los artículos de la antedicha cuestión 109 de la I-II.

[21] Se ha querido ver casi como *sola* fuente de la especulación teológica de la gracia *sanante* a la Patrística Latina y de modo particular a San Agustín. Cfr. Ch. Baumgartner, *La Grâce du Christ*, Turnay, 1963, pág. 86; A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Ratisbona, 1952, págs. 99-114.

[22] "Dicit Chrysostomus *quod gratia est sanitas mentis*" (*In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 4 ad 1, Mand. II, pág. 678). El Angélico no identifica el texto del Crisóstomo en el conjunto de las obras: según nota Nicolai (*loc. cit.*, nota 1) San Alberto y San Buenaventura citan a Crisóstomo a este propósito sin definir el lugar. Asimismo, Santo Tomás, en una obra de madurez, afirma: "Dicit Chrysostomus (*In Ep. ad Ephes.*, hom. 24), *quod gratia est sanitas mentis*" (*De Virt. in Comm.*, a. 2 ad 21, ed. cit., Q. D. II, pág. 714).

[23] *In Ep. ad Ephes.*, c. VI, hom. 24, § 5; M. G., LXII, 174, ε'. Cfr. *Comment. in psal.* IV y VI; *De Poenitentia*, hom. 4; y *In Ep. ad Philip.*, hom. 11.

[24] *De Virt. in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed. cit., Q. D. II, pág. 714. Asimismo: "(gratia) est velut habitudo quaedam, sicut sanitas se habet ad corpus" (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 ad 1, Mand. II, pág. 678).

la salud es al cuerpo, es la gracia para el alma: la gracia aporta al alma una perfección análoga a la que la salud da al cuerpo. En otras palabras, según el Santo y como consecuencia del primer efecto *sanans naturam,* la primera perfección que aporta la gracia como participación de la naturaleza divina en la naturaleza humana, es la de sanar la naturaleza en su propia virtualidad natural. O sea que la naturaleza divina, al entrañarse como gracia en el alma, reintegra la naturaleza espiritual a la dimensión natural que le es más propia: la gracia se entraña de tal modo en la naturaleza que es la inmanencia de su presencia lo que intensifica a la naturaleza como naturaleza y la devuelve a su más prístino e integral modo de ser y obrar naturales.

Es la profundización en las consecuencias de dicha reintegración natural, que comporta la participación sobrenatural en la naturaleza espiritual, lo que impulsa al Angélico a sostener, en sus últimas obras, la necesidad de la gracia habitual sanante (*sanans*) a fin de que el hombre se abstenga de todo pecado. Santo Tomás, en su obra juvenil, en cambio, para evitar el pecado afirma la sola asistencia divina en virtud de la cual todo bien es causado y todo mal es evitado: "Peccatum autem committendum potest homo vitare etiam sine gratia, quantumcumque in peccato mortali existat. Si tamen gratia intelligatur aliquis habitus infusus, et non ipsa divina voluntas, per quam omnia bona causantur et mala repelluntur".[25] Pero, en la medida en que profundiza la realidad positiva del pecado como elección originaria de un bien conmutable como último fin que cualifica internamente a la persona, configurándola según el bien finito elegido, se inclina claramente por la necesidad de la gracia *sanante* para evitar el pecado mortal. Ya en el *De Veritate* sostiene: "Supposita adhaesione liberi arbitrii ad peccatum mortale sive ad finem indebitum non est in potestate eius quod vitet *omnia peccata mortalia*, quamvis unumquodque possit vitari si contra nitatur; quia etsi hoc vel illud vitaverit adhibendo tantam deliberationem quanta requiritur, non potest tamen facere quin aliquando ante tantam deliberationem praeveniat imparatum ad deliberandum consensus in peccatum mortale, cum impossibile sit hominem semper vel diu in tanta vigilantia esse quanta ad hoc requiritur, propter multa in quibus mens hominis occupatur. Ab hac autem dispositione non removetur nisi *per gratiam*, per

[25] *In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 2 c., Mand. II, pág. 723.

quam solam efficitur ut mens humana bono incommutabili per caritatem tamquam fini adhaereat".[26] En la *Suma Teológica* esto es aún más claro, pues se describe de un modo admirable la elección originaria del fin que autocualifica a la persona óntico-existencialmente y de algún modo la conforma a dicho fin así preconcebido: "Antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam iustificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus: quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit[27] quod '*peccatum quod mox per paenitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit*'. Et huius ratio est quia, sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio debet subdi Deo, et in ipso constituere finem suae voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani: sicut per rationis iudicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo, inferiori appetitu non totaliter subiecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam, ratione hominis non existente subiecta Deo, consequens est ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo *non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet*; occurrunt multa propter quae consequenda vel vitanda homo recedit a Deo contemnendo praecepta ipsius, et ita peccat mortaliter: praecipue quia in *repentinis homo operatur secundum finem praeconceptum, et secundum habitum praeexistentem,* ut Philosophus dicit, in III *Ethic*;[28] quamvis ex praemeditatione rationis homo possit aliquid agere praeter ordinem finis praeconcepti, et praeter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali praemeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum consequentiam voluntatis deordinatae a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur".[29]

[26] *De Veritate*, q. 24, a. 12 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 717, lín. 387 - 402.

[27] *Super Ezech.*, lib. I, hom. 11, § 24; M. L., LXXVI, 915.

[28] ἀνδρειοτέρου δοκεῖ εἶναι τὸ ἐν τοῖς αἰφνιδίοις φόβοις ἄφοβον καὶ ἀτάραχον εἶναι ἢ ἐν τοῖς προδήλοις: ἀπὸ ἕξεως γὰρ μᾶλλον ἦν, ὅτι ἧττον ἐκ παρασκευῆς: τὰ προφανῆ μὲν γὰρ κἂν ἐκ λογισμοῦ καὶ λόγου τις προέλοιτο, τὰ δ' ἐξαίφνης κατὰ τὴν ἕξιν (*Ethica Nicomachea*, III, 8, 1117 a 18-22).

[29] *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 8 c.

En consecuencia, para el último Angélico el hombre necesita de la gracia para no caer: "Aliter loquendum est de homine secundum statum naturae condite et aliter secundum statum nature corrupte: quia secundum statum naturae condite homo nichil habebat impellens ad malum, licet bonum nature non sufficeret ad glorie consequtionem; et ideo indigebat auxilio gratie ad merendum, non autem indigebat ad peccata uitandum, quia per hoc quod naturaliter acceperat, poterat stare. Set in statu nature corrupte habet impellens ad malum, et ideo *indiget auxilio gratie ne cadat.* Et secundum hunc statum Augustinus diuinae gratie deputat quecumque mala non fecit. Set hic status ex praecedenti culpa prouenit".[30]

Mas según el Aquinate, dicha remisión a la naturaleza originaria (en su estado prístino), posibilitada por la gracia en tanto participación de la divinidad en la naturaleza humana, no solo reintegra al alma la posibilidad de evitar el mal del pecado sino también la de poder realizar positivamente todo el bien que le es naturalmente proporcionado, o sea de poder hacer lo que el desorden de la caída original impedía a dicha naturaleza. Ante todo, el efecto sanante de la gracia reintegra al alma su posibilidad de amar a Dios sobre todas las cosas como exige su naturaleza espiritual, pero también su condición de creatura: "Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini; et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest. Cuius ratio est quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse: sic enim *agit unumquodque, prout aptum natum est,* ut dicitur in *II Physic*.[31] Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit, in libro *De Div. Nom*.[32] quod *Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius*. Unde homo in *statu naturae integrae* dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem

[30] *De Malo*, q. 3, a. 1 ad 9, ed. Leon., t. XXIII, pág. 68, lín. 244 - 255.

[31] Cap. VIII, 199 a 10. Cfr. Santo Tomás, ed. cit., lect. 13, pág. 126 s., nº 257 [3].

[32] Καὶ ὥσπερ πάντα πρὸς ἑαυτὴν ἡ ἀγαθότης ἐπιστρέφει, καὶ ἀρχισυναγωγός ἐστι τῶν ἐσκεδασμένων, ὡς ἐναρχικὴ, καὶ ἐνοποιὸς θεότης, καὶ πάντα αὐτῆς ὡς ἀρχῆς, ὡς συνοχῆς, ὡς τέλους ἐφίεται (c. IV, § 4; M. G., III, 700 A).

omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in *statu naturae corruptae* homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo in *statu naturae integrae* non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu *naturae corruptae* indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis".[33]

Por lo demás, en sus escritos de madurez el Santo sostiene que la remisión al estado prístino de la naturaleza,[34] aportada por la gracia como participación de la naturaleza divina en tanto *sanante* del alma, reintegra a la naturaleza espiritual posibilitándole observar todos los mandamientos en cuanto a la substancia de la obra. En efecto, el Angélico afirma: "Implere mandata legis contingit *dupliciter*. α) *Uno modo*, quantum ad substantiam operum: prout scilicet homo operatur iusta et fortia, et alia virtutis opera. Et hoc modo homo in *statu naturae integrae* potuit omnia mandata legis implere: alioquin non potuisset in statu illo non peccare, cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata. *Sed in statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante*. β) *Alio modo* possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant. Et sic neque in statu naturae integrae, neque in statu naturae corruptae, potest homo implere absque gratia legis mandata".[35] Y cabe destacar que

[33] *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 3 c. Cfr. *De Spe*, a. 1 ad 9.

[34] *In IV Sent.*, d. 33, q. 2, a. 1 ad 1, Venecia, 1750, t. XIII, pág. 151 a.

[35] *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 4 c. En el escrito de las *Sentencias*, en cambio, el Angélico sostiene que aquello que cae directamente bajo la ley se puede cumplir por el *libre arbitrio* sin la *gratia gratum facientem*, a no ser que por gracia se entienda la divina voluntad que causa en nosotros todo bien: "Praecepta legis, quantum ad id quod directe sub praecepto cadit, potest aliquis implere per liberum arbitrium sine gratia gratis data vel gratum faciente, si tamen gratia accipiatur pro aliquo habitu infuso; sed quantum ad intentionem legislatoris, sine gratia impleri non possunt; quia donum charitatis non inest nobis ex nobis, sed a Deo infusum. Sed si gratia pro divina voluntate gratis in nobis omnia bona causante accipiatur, tunc dicendum quod neutro modo homo sine gratia praecepta implere potest" (*In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 3 c., Mand. II, págs. 725 y 726). En el *De Veritate* comienza el cambio de sentencia: "Sicut dicit Augustinus in lib. *De Natura et Gratia*, praecepta Dei intelliguntur esse levia amori, quae sunt dura

ante la aparente dificultad planteada a la doctrina tomista de la necesidad de la gracia *sanante* para cumplir con los preceptos de la ley, por la afirmación del Apóstol "gentes, quae legem non habent, *naturaliter* ea quae legis sunt faciunt",[36] el Aquinate responde con una cita explícita del doctor de Hipona: "Non moveat quod naturaliter eos dixit quae legis sunt facere: hoc enim agit Spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis".[37] Por otra parte, el mismo Santo Tomás, en el comentario de la epístola de San Pablo a los *Romanos,* explica en qué sentido se debe entender el *naturaliter*: "Commendat in eis legis observantiam, cum dicit 'naturaliter faciunt quae sunt legis', id est, quae lex mandat, scilicet quantum ad praecepta moralia, quae sunt de dictamine rationis naturalis, sicut et de *Iob* dicitur (I, 1), quod erat iustus et rectus ac timens Deum et recendens a malo. Unde ipse dicit (*Iob* XXIII, 11): 'Vestigia eius secutus est pes meus, vias eius custodivi'. Sed quod dicit *naturaliter*, dubitationem habet. Videtur enim patrocinari Pelagianis, qui dicebant quod homo per sua naturalia poterat omnia praecepta legis servare. Unde exponendum est *naturaliter, id est per naturam gratia reformatam*. Loquitur enim de Gentilibus ad fidem conversis, qui auxilio gratiae Christi coeperant moralia legis servare. Vel potest dici *naturaliter, id est per legem naturalem ostendentem eis quid sit agendum,* secundum illud *Ps.* IV, 7 s.: 'Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum, etc.', quod est lumen rationis naturalis, in qua est imago Dei. *Et tamen non excluditur quin necessaria sit gratia ad movendum affectum,* sicut etiam *per legem* est *cognitio peccati*, ut dicitur *infra* III, 20, et tamen ulterius requiritur gratia ad movendum affectum".[38]

timori; unde non sequitur quod ea possit implere perfecte, nisi caritatem habens; non habens autem caritatem, etsi possit aliquod unum implere quantum ad substantiam et cum difficultate, non tamen potest implere omnia, sicut nec omnia peccata vitare" (*De Veritate*, q. 24, a. 14 ad 7, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 724, lín. 177 - 185).

[36] *Ad Rom.*, c. II, v. 14.

[37] San Agustín, *De Spir. et Litt.*, c. 27, M. L., XLIV, 229. Texto citado explícitamente por Santo Tomás en la *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 4 ad 1.

[38] *In Ep. ad Rom.*, c. II, v. 14, lect. 3, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. I, pág. 39 a, nos 215 y 216. Nótese que en la exposición del Angélico que alude al pasaje de Job "Vestigia eius secutus est pes meus, viam eius custodivi et non declinavi ex ea" (*Iob*, XXIII, 11), se afirma: "Est autem duplex regula humanae vitae; prima quidem est *lex naturalis* a Deo mentibus hominum impressa, per quam *naturaliter* homo

Contra todo tipo de pelagianismo, el *naturaliter* del Apóstol destaca por una parte la naturaleza reformada por la gracia de los gentiles ya convertidos a la fe, y por la otra la ley natural en cuanto indica qué se debe hacer (*quid sit agendum*) según la luz de la razón natural que tiene el hombre en cuanto imagen de Dios. Pero, aún en esta segunda acepción no se excluye la necesidad de la gracia en cuanto sanante de la naturaleza caída para mover el afecto.

De esta suerte, la naturaleza humana caída por el pecado recibe con la participación de la naturaleza divina que comporta la gracia una renovación en su más natural integridad.[39] La gracia, lejos de destruir, *naturaliza la naturaleza*: se entraña de tal modo en ella que por la inmanencia de su presencia realiza e intensifica la originalidad prístina natural de la naturaleza y le posibilita obtener todos los fines proporcionados a la perfección natural, tales como amar a Dios sobre todas las cosas, cumplir con los preceptos de la ley natural y evitar el mal del pecado. De ahí, entonces, la profunda afirmación del Angélico: "*Gratia se habet ad essentiam animae sicut sanitas ad corpus*".[40]

intelligit quid est bonum ex similitudine divinae bonitatis. In quo primo attendendum est quod *homo secundum suum posse imitetur in suis affectibus et operibus divinae bonitatis operationem*, secundum illud *Matth.* V[48]: 'Estote perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est', et *Eph.* V[1]: 'Estote imitatores Dei sicut filii carissimi'; unde dicit *uestigia eius*, idest aliquam licet ex parva parte similitudinem bonitatis divinae operantis; *secutus est*, scilicet per imitationem, *pes meus*, idest affectus meus, quo ad operandum procedimus" (*Super Iob*, c. XXIII, v. 11, ed. Leon., t. XXVI, pág. 135, lín. 176 - 189). Este texto no es claro desde el punto de vista de la gracia en cuanto sanante y más bien, en todo caso, parecería que Santo Tomás sostuviese su primera sentencia. El texto del *Comentario de Job* según Tolomeo de Luca tiene por fechas extremas: 29 de agosto de 1261 y 2 de octubre de 1264 (*Super Iob*, ed. Leon., t. XXVI, *Prefacio*, § ll, pág. 17). Se trata, así, de una afirmación anterior al gran *Comentario de Romanos* y de la redacción de la *Primae Secundae* de la *Suma Teológica.*

[39] "Homo etiam per Christum deposuit vetustatem peccati renovatus ad integritatem naturae, et hoc vocatur renovatio. *Eph.* IV, 23: 'Renovamini spiritu mentis vestrae'" (*In Ep. ad Titum*, c. III, v. 5, lect. 1, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. II, pág. 323 b, nº 92). Ya en sus primeras obras el Aquinate afirma semejante idea maestra: "*Lex Christi ad perfectum humanum genus adduxit, reducens in statum novitatis naturae*" (*In IV Sent.*, d. 33, q. 2, a. 1 ad 1, Venecia, 1750, t. XIII, pág. 151 a).

[40] *De Virt. in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed. cit., Q. D. II, pág. 714. Cfr. también *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 ad 1, Mand. II, pág. 678.

CAPÍTULO II

LA GRACIA COMO PARTICIPACIÓN DEL SER DIVINO

> "Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae. Prima creatio facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. Thren. III, 4: 'Vetustam fecit pellem meam', etc. Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt"
>
> (*In Ep. II ad Cor.*, cap. V, v. 17, lect. 4)

§ 1. *Preliminares*

Santo Tomás recurre al pensamiento de Crisóstomo que expresa en forma sintética como *gratia est sanitas mentis* a fin de manifestar no solo la excelencia que aporta la gracia en cuanto reintegra la imagen dañada por el pecado a su original y auténtica perfección natural y la torna de adversa grata a Dios, sino también y de modo particular con el propósito de ilustrar la absoluta peculiaridad de la entidad de la gracia en la medida en que trasciende todo accidente y toda realidad proporcionada a la naturaleza humana en cuanto tal. En efecto, dice el Angélico en un texto de su madurez tardía: "Gratia [...] est habitudo quae dat quoddam *esse spirituale et divinum ipsi animae*, [...] et se habet ad essentiam animae sicut sanitas ad corpus. Et ideo dicit Chrysostomus[1] quod gratia est sanitas mentis, nec computatur inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates

[1] *In Epist. ad Ephes.*, c. VI, hom. 24, § 5; M. G., LXII, ε'. Cfr. texto griego, *supra*, pág. 308.

quas philosophi enumeraverunt, *quia non cognoverunt nisi illa accidentia animae quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos*".[2] Es decir que la gracia, en cuanto entidad no proporcionada a la naturaleza natural del sujeto, conduce al sujeto a un modo de ser que está más allá del modo de ser natural o adquirido propio de la naturaleza natural del sujeto al modo natural del sujeto. De ahí que el Angélico sostenga, ya en su obra juvenil: "Gratia [...] est velut habitudo quaedam, sicut sanitas se habet ad corpus. Et ideo dicit Chrysostomus quod gratia est sanitas mentis; unde non computatur nec inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi numeraverunt; quorum *non fuit tractare nisi habitus naturales et acquisitos*".[3] Mientras que el modo de ser natural del sujeto emana de éste de acuerdo con la naturaleza del mismo y lo configura según un modo de vivir, un modo de entender, un modo de querer y esperar adecuado a esa textura y naturaleza, el modo de ser sobrenatural emana del sujeto en cuanto partícipe de la naturaleza divina y así lo conduce a un nuevo modo de vivir, conocer, amar y esperar que ciertamente corresponde no sólo a su naturaleza natural, sino y sobre todo a la naturaleza divina de la que el sujeto participa por el entrañarse de la gracia. Por ello, Santo Tomás, al seguir discurriendo acerca de la entidad de la gracia en el texto ya citado del *De Virtut. in Communi*, afirma: "Gratia est quaedam supernaturalis participatio divinae naturae, secundum quam *divinae efficimur consortes naturae*, ut dicitur *I Petr.* II,[4] secundum cuius acceptionem dicimur regenerari in filios Dei".[5] O sea que la gracia en cuanto *supernaturalis participatio divinae naturae* se inserta en el alma humana como nueva

[2] *De Virtut. in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed cit., Q. D. II, pág. 714. Sin citar a Crisóstomo en un texto tal vez precedente afirma igual: "Gratia est prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad *quoddam esse spirituale quod in anima facit*, et est sicut dispositio quae est respectu gloriae, quae est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae quae philosophi scriverunt invenitur, quia philosophi non cognoverunt nisi illa *animae accidentia quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos*" (*De Veritate*, q. 27, a. 2 ad 7, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 795, lín. 192 - 202).

[3] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 ad 1, Mand. II, pág. 678.

[4] "Sicut modo geniti infantes, rationabile, sine dolo lac concupiscite: ut in eo crescatis in salutem" (*Petri Ep. I*, II, 2).

[5] *De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed. cit., Q. D. II, pág. 714.

naturaleza en la naturaleza (*sicut natura in natura*): así por sobre y desde dentro de la imagen de la creación que participa ya de un modo intensivo del modo de ser divino[6] –porque en cuanto forma intelectivo-volitiva unida necesariamente (*a parte post creationem*) al *actus essendi* propio participado como la redondez al círculo[7] pertenece de algún modo aunque con propiedad al género del *Esse per essentiam*[8]– se agrega la participación de la naturaleza divina que recrea en el interior la imagen de la creación y la eleva a un modo de ser que participa de un modo más formal del mismo ser divino al ya formal del alma espiritual. En otras palabras, se trata no sólo de una presencia fundante de dependencia causal como agente, ejemplar y final, sino de una inmanencia de presencia tal del *Esse per essentiam* que mediante una forma participada de la misma divinidad, da un modo de ser divino que es el mismo de la sociedad trinitaria, que al no poder comunicarse por esencia fuera del ámbito intratrinitario es puesto fuera de sí como participación.[9] Por consiguiente, Santo Tomás afirma a continuación en el *De Virt. in Communi*: "Gratia est participatio divinae naturae in ipsa essentia animae *per modum cuiusdam habilitatis existens*".[10] Es decir, la gracia es la participación de la naturaleza divina en la misma esencia del alma, y presente por esencia como participación de la naturaleza divina del Ser por esencia en el alma, habilita a ésta a existir de un modo divino. Por tanto, agrega el Angélico: "Bonitas quam gratia confert animae, est bonitas perfectionis in comparatione non ad operationem immediate, *sed ad quoddam spirituale et divinum esse*, *secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur*; propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur".[11] En efecto, el Santo presenta la gracia en cuanto participación de la naturale-

[6] *S. Th*., I, q. 93, a. 2 ad 3.

[7] *S. Th*., I, q. 50, a. 5. Cfr. también *Cg*., II, 55, Amplius[1], donde se ilustra la misma argumentación con el ejemplo de la *rotunditas*.

[8] *De Potentia*, q. 6, a. 6 ad 5, ed. P. M. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965[10], Q. D. II, pág. 176 b. Cfr. *In II Sent*., d. 17, q. 1, a. 1 ad 2, Mand. II, pág. 414.

[9] "Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis: sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem: ut de scientia patet" (*S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 2).

[10] *De Virt. in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed. cit., Q. D. II, pág. 714.

[11] *De Virt. in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed. cit., Q. D. II, pág. 714.

za divina como aquella bondad que al entrañarse en el alma espiritual la perfecciona en lo más íntimo y pleno de sí misma, al punto de darle un ser divino y espiritual, de manera que el sujeto que la posee, en el límite de la aptitud natural que le es propia, deviene *deiforme*.[12] Poco después en el mismo texto, el Angélico, al relacionar el *vivere* con la gracia, retorna una vez más a su pensamiento central: "*Vivere* autem secundum quod attribuitur gratiae, *importat quoddam esse divinum, cuius est immediatum principium*".[13] En otras palabras, para el Angélico la perfección trascendental del *vivere*, a semejanza de la del ser (*esse*), en cuanto es atribuida a la gracia, comporta un ser divino (*esse divinum*), o sea: un modo de ser y de vivir que es participación del ser y vivir mismo de lo más íntimo de la vida trinitaria, o mejor aún, inserción en el ser y vida de la sociedad trinitaria; ser y vida de los cuales la gracia, por cuanto formal e intrínseca participación de la naturaleza divina, es principio de donación al alma del hombre.

Así pues, en Santo Tomás la función de la gracia respecto del ser y vida sobrenaturales es análoga a la del alma respecto del ser y vida naturales. En efecto, ya desde sus primeras obras el Aquinate afirma: "*Omnino simile est de creatione et recreatione. Sicut* enim *Deus per creationem contulit rebus esse naturae, et illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata*, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur: *ita etiam et in recreatione Deus confert animae esse gratiae; et principium formale illius esse est habitus creatus*, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur".[14]

Tanto el alma como la gracia ejercen una *causalidad formal*, la primera respecto del *esse naturae*, la segunda respecto del *esse gratiae*; pero ambas se diferencian de la única causalidad eficiente de todo *esse* par-

[12] Probablemente se pueda indicar a San Atanasio como fuente principal del término *deiforme* (Θεωμόρφοι, *Annuntiat*., 3, M. G., XXVIII, 913 B) que Santo Tomás utiliza junto a aquel dionisiano de la deificación (θέωσις, M. G., III, 904) que responde a una idea semejante. Pensamiento este de la *deificación* que ha influido de modo primario en Santo Tomás para la determinación de la gracia como *participación de la naturaleza divina*, cfr. *supra*, parte I[a], cap. IV, § 4, pág. 162 ss.

[13] *De Virt. in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed. cit., Q. D. pág. 714.

[14] *In I Sent*., d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, pág. 395.

ticipado: la del Agente divino. En efecto, afirma el Angélico en su obra juvenil: "*Creare et recreare effective Dei est*; unde *sicut creando, formam substantialem rei confert per quam in esse naturali subsistit, ita etiam recreando, formam gratiae confert, per quam in esse gratiae permanet*; non enim potest intelligi quod sit agens nisi aliquid in effectu suo faciat, vel *formam aliquam inducat, vel substantialem, vel accidentalem*; unde *gratia dicitur recreare formaliter, sed Deus effective*".[15] Y la fórmula es aún más clara en un texto posterior del *De Veritate*: "*Esse naturale per creationem Deus causat in nobis nulla causa agente mediante*, sed tamen *mediante aliqua causa formali*; forma enim naturalis principium est esse naturalis. Et similiter *esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata*, quae est gratia".[16]

Ya en su obra juvenil establece el Angélico una analogía entre la causalidad de Dios respecto del alma y la causalidad del alma respecto del cuerpo, las cuales tienen en común el hecho de que ambas ejercen una *eficiencia*, pero difieren por cuanto el alma es causa formal del cuerpo, y Dios no es causa formal del alma a no ser que por ello se entienda causa ejemplar; luego, es necesaria una forma que entrañándose en el alma como forma intrínseca participada, vivifique a ésta en el ser sobrenatural. He aquí el texto: "Anima quodammodo similiter se habet ad corpus ut Deus ad animam, et quodammodo dissimiliter. In hoc enim similitudo tenet quod utrumque rationem *causae efficientis habet*, sed in hoc differt quod anima est etiam causa formalis corporis; unde immediate corpus vivificat, cum inter materiam et formam non sit aliquid medium, ut in *VIII Metaph.*, text. 16, Philosophus dicit. Deus autem non est forma animae, nisi exemplaris; unde *oportet quod, mediante aliqua forma, in esse gratuito eam vivificet*".[17] En un texto posterior expresa en una fórmula más clara dicha dialéctica

[15] *In II Sent*., d. 26, q. 1, a. 1 ad 4, Mand. II, pág. 670.

[16] *De Verit.*, q. 27, a. 1 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 182 - 189.

[17] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 ad 5, Mand. II, pág. 670. En un texto del mismo período y de concepción similar, el Angélico, al par de excluir una causalidad formal de Dios en el alma o la voluntad, le asigna una causalidad efectivo-ejemplar: "Deus autem non est forma ipsius animae vel voluntatis qua formaliter vivere possit; sed dicitur vita animae sicut principium exemplariter influens vitam gratiae ipsi" (*In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 2, Mand. I, pág. 395).

entre la causalidad eficiente divina y la causalidad formal del alma y de la gracia, y la ejemplifica con la analogía del pintor, el color blanco y la paleta: el pintor hace (*effective*) blanca la paleta mediante la blancura, pero la blancura sin mediación de ninguna forma, porque hace el blanco formalmente. En efecto: "Anima est causa formalis vitae corporalis; unde nulla forma mediante corpus vivificat. *Deus autem vivificat animam non sicut causa formalis sed sicut causa efficiens*; unde *aliqua forma cadit media*, sicut pictor album facit parietem effective albedine mediante, albedo vero nulla forma mediante, quia facit album formaliter".[18] Más aún, en el mismo *De Veritate* está presente la analogía central entre el alma y la gracia con la fórmula definitiva: así como el alma es el inmediato principio de ser, del mismo modo el efecto inmediato de la gracia es conferir un ser espiritual (*esse spirituale*), lo cual pertenece a la *información* del sujeto. "Sicut essentia animae –dice Santo Tomás– immediate est essendi principium [...]; ita immediatus effectus gratiae est conferre esse spirituale, quod pertinet ad *informationem subjecti*".[19] En la *Suma*, con el propósito de mostrar este mutuo entrelazamiento de la causalidad eficiente total de Dios y la causalidad formal de la gracia en el alma, retoma la analogía de las *Sentencias* entre la causalidad de Dios respecto del alma y la causalidad del alma respecto del cuerpo, las cuales se diferencian porque mientras el alma es causa formal del cuerpo, pues por su propia substancia informa a la materia o al sujeto, Dios, en cambio, *informa* al sujeto no por su propia substancia, sino por una *forma inmanente participada de su propia naturaleza* que causa eficientemente. En efecto, dice el Angélico: "Deus est vita animae per modum causae efficientis: sed anima est vita corporis per modum causae formalis. Inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium: quia forma per seipsam informat materiam vel subiectum. Sed agens *informat subiectum non per suam substantiam, sed per formam quam in materia causat*".[20] Es decir, sólo Dios informa eficientemente el *esse gratiae* y la gracia actúa (*agere*) en el alma no como causa eficiente, sino como causa formal: al modo de forma accidental en forma

[18] *De Verit.*, q. 27, a. 1 ad 1, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 167 - 174.

[19] *De Verit.*, q. 27, a. 5 ad 17, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 812, lín. 410 - 414.

[20] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 ad 2. Como más abajo se dice, se trata de una aplicación del principio *forma dat esse* al orden sobrenatural.

substancial: "Gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam non per modum causae efficientis, sed per *modum causae formalis*; sicut albedo facit album, et iustitia iustum".[21] Más adelante, en la misma *Suma*, el Angélico presenta una fórmula clara, en la cual muestra la causalidad eficiente de Dios respecto de todo ser y de toda vida, y, al mismo tiempo, la necesaria mediación de la causalidad formal del alma para la vida del cuerpo, y de la caridad (gracia) para la vida del alma: "*Deus est vita effective et animae per caritatem et corporis per animam: sed formaliter caritas est vita animae, sicut et anima corporis*. Unde per hoc potest concludi quod, sicut anima immediate unitur corpori, ita caritas animae".[22]

Pero, por otra parte, la misma causalidad formal de la gracia que *mediatiza* el ser sobrenatural (*esse gratiae*) en el alma, a semejanza del alma para el ser natural (*esse naturae*), es a su vez, en cuanto forma, participación formal de la naturaleza divina: "Ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est, et sicut bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae; ita etiam *caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis*. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis Augustinus fuit imbutus. Quod quidam[23] non advertentes ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi".[24]

Sin embargo, es en la cuestión *De Caritate* donde aparece tal vez la fórmula definitiva: ahí el Santo Doctor enuncia en un primer momento, como en la obra juvenil de las *Sentencias*, el principio de la semejanza entre la creación y la recreación en cuanto Dios crea el *esse naturae* y recrea el *esse gratiae* sin medio eficiente alguno, pero *mediante* una forma, ya natural, ya sobrenatural; mientras que en un segundo momento, a diferencia de la fórmula del *Comentario a las Sentencias*, distingue entre la creación

[21] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 1. Es oportuno señalar que Santo Tomás, al hablar en esta oportunidad de la causalidad de la gracia en el alma, se expresa con el verbo *agere* que en general reserva para la causalidad eficiente.

[22] *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 2 ad 2.

[23] "Quidam", ante todo se refiere a P. Lombardo, *Sent.*, lib. I, d. 17, c. 1 (QR I, 106).

[24] *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 2 ad 1. Cfr. *In De Div. Nom.*, Prologus.

y la justificación, porque en esta se requiere un principio formal *activo*, que no tiene lugar en la creación. En efecto, afirma el Angélico: "Deus esse naturale creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset. Et *similiter dat esse gratiae per aliquam formam superadditam.* Et tamen non est omnino simile; quia, ut dicit Augustinus *super Ioan*,[25] 'qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te'. In iustificatione ergo requiritur aliqua operatio iustificantis; et ideo requiritur quod sit ibi *principium activum formale*: quod non habet locum in creatione".[26]

§ 2. *La causalidad formal del* esse gratiae: forma supernaturalis dat esse gratiae

Ahora bien, cuando el Angélico afirma *omnino simile est de creatione et recreatione*,[27] se trata a nuestro juicio de una aplicación analógica en el orden sobrenatural del principio *forma dat esse* de aparente origen aristotélico[28] con el cual, por lo demás, el Santo Doctor, superando a Aristóteles con los principios aristotélicos e integrando a éste con Platón en una síntesis superior, estructura en el plano predicamental toda la realidad de la creación, tanto del ser cuanto del obrar.

En efecto, el Angélico presenta en la estructura sobrenatural de la creatura, a semejanza del orden natural, un doble momento: la gracia como participación de la naturaleza divina da un ser sobrenatural (*esse gratiae*) al alma, el cual, por lo demás, es causado eficientemente por Dios. La analogía entre los dos momentos del orden natural y sobrenatural es estrictamente tomista y como se ha visto recorre todo el espectro reflexivo del Aquinate. Cito nuevamente la fórmula ya presente en el *Comentario a las Sentencias*: "Creare et recreare effective Dei est; unde sicut *creando, formam substantialem rei confert per quam in esse naturali* subsistit, ita etiam *recreando, formam gratiae confert, per quam in esse gratiae* permanet;

[25] *Sermo* 169, 11, 13; M. L., XXXVIII, 923.

[26] *De Caritate*, q. un., a. 1 ad 13, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 756 b.

[27] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, pág. 395.

[28] Aristóteles lo presenta de modo completo al aplicarlo a la forma noble que es el alma: τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία (*De Anima*, II [B], 4, 415 b 13 s.).

non enim potest intelligi quod sit agens nisi aliquid in effectu suo faciat, vel *formam aliquam inducat*, vel *substantialem, vel accidentalem*; *unde gratia dicitur recreare formaliter, sed Deus effective*".[29]

Por consiguiente, se pueden distinguir dos momentos en el conjunto de los textos presentados sobre la gracia, así como en el orden natural:

1. (*Gratia dat esse spirituale in anima*): "Gratia duo facit in anima. Primo enim perficit ipsam *formaliter* in esse spirituali [...]. (In anima Christi) Deitas autem non est formaliter, sed effective perficiens ipsam. Unde oportet aliquam formam creatam in ipsa [ipso] ponere qua *formaliter* perficiatur; et haec est gratia".[30]

2. (*Esse gratiae non causatur efficienter a principiis essentiae, sed est effectus proprius Dei; unde accedit ad rationem creationis*): "Infusio gratiae accedit ad rationem creationis in quantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus".[31] Asimismo: "Esse naturale per creationem Deus causat in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali; forma enim naturalis principium est esse naturalis. *Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante*, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia".[32]

Bajo esta doble perspectiva el Angélico presenta, a semejanza del orden natural, la estructura y dinámica causal del orden sobrenatural de la creatura espiritual, el cual es perfección del alma no solo por cuanto la reconstituye a su propia integridad natural dañada por el pecado, sino también y de modo especial por cuanto la eleva a un nuevo ser, una nueva naturaleza, una nueva vida, un nuevo conocer, amar y esperar, por la mediación de una forma que al par de ser intrínseca e inmanente al alma es participación de la naturaleza divina: la gracia.

En cuanto a la primera perspectiva, el significado más evidente, presente en toda la trayectoria del pensamiento del Angélico, es que la gracia en cuanto forma da un ser espiritual al alma, como en el orden natural la

[29] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 ad 4, Mand. II, pág. 670.
[30] *In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, Moos III, pág. 396.
[31] *De Potentia*, q. 3, a. 8 ad 3, ed. cit., Q. D. II, pág. 62.
[32] *De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 182 - 189.

forma dat esse essentiae: "Deus per creationem contulit rebus *esse naturae*, et illud esse est *formaliter a forma recepta* in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur: ita etiam et in recreatione Deus confert *animae esse gratiae*; et *principium formale illius esse est habitus creatus*, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur; et ita iste habitus creatus partim se habet ad operationem Spiritus Sancti ut terminus, et partim ut medium".[33] En efecto, dice Santo Tomás estableciendo la causalidad formal de la gracia (caridad) en la justificación: "Aliquid dicitur facere dupliciter: *vel per modum efficientis*, sicut pictor facit parietem album; *vel per modum formae*, sicut albedo facit album. Facere igitur de peccatore justum vel Deo conjunctum, est ipsius Dei sicut efficientis, et *ipsius charitatis sicut formae*".[34]

Más adelante, en el mismo *Comentario a las Sentencias*, el Angélico continúa presentando el significado según el cual en la recreación Dios confiere eficientemente la *forma gratiae* por la que el alma permanece en *esse gratiae*, como en la creación Dios da eficientemente la forma substancial a la realidad por la que subsiste en su *esse naturae.* Reproduzco nuevamente el texto: "Creare et recreare effective Dei est; unde sicut creando, *formam substantialem rei confert per quam in esse naturali subsistit*, ita etiam recreando, *formam gratiae confert, per quam in esse gratiae permanet*; non enim potest intelligi quod sit agens nisi aliquid in effectu suo faciat, vel formam aliquam inducat, vel *substantialem, vel accidentalem*; *unde gratia dicitur recreare formaliter, sed Deus effective*".[35] Al igual que en los textos anteriores, la forma da el *esse essentiae* o bien obra el acto formal constitutivo de la esencia *in esse naturae*, o bien el acto formal constitutivo de la esencia *in esse gratiae*. El principio *forma dat esse essentiae* es plenamente válido tanto en la estructura del orden natural de la creatura cuanto en la estructura sobrenatural, aun cuando el Santo advierte explícitamente acerca de la diferencia en la radical semejanza de ambos órdenes: la forma en el orden natural es substancial al sujeto, mientras que

[33] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, pág. 395.
[34] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 5, Mand. I, pág. 396.
[35] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 ad 4, Mand. II, pág. 670.

en el orden sobrenatural es accidental. En un texto posterior, el *De Veritate*, el Angélico presenta nuevamente, y tal vez con más nitidez, la analogía entre los dos órdenes, y el significado dicho de la forma como principio constitutivo *formal* del ser de la esencia: ya *in esse naturae* y, entonces, elemento constitutivo substancial (sola o con la materia); ya *in esse gratiae* y, luego, como elemento constitutivo accidental. Citamos otra vez el texto: "Esse naturale per creationem Deus causat in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali; *forma enim naturalis principium est esse naturalis*. Et *similiter esse spirituale gratuitum* Deus facit in nobis nullo agente mediante, *sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia*".[36]

Por lo demás, en la cuestión *De Caritate* el Angélico replantea la citada analogía entre los dos órdenes, natural y sobrenatural: en ambos está presente el principio *forma dat esse*; tanto en el orden natural donde Dios crea mediante la forma el *esse naturale*, cuanto en el orden sobrenatural donde Dios da el *esse gratiae* mediante una forma sobreañadida. Sin embargo, agrega a continuación el Aquinate citando a San Agustín, la creación no es del todo igual a la recreación, porque en la recreación se requiere una cierta operación justificante; y por ello se requiere un principio activo formal, que no tiene lugar en la creación. Permítaseme repetir el texto, dada su extrema importancia: "Deus esse naturale creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formale. Nam unicuique dedit formam per quam esset. Et similiter dat esse gratiae per aliquam formam superadditam. Et tamen non est omnino simile; quia, ut dicit Augustinus *super Ioan.* (*Serm.* XV *de verbis Apostoli*),[37] 'qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te'. In iustificatione ergo requiritur *aliqua operatio iustificantis*; et ideo requiritur quod sit ibi *principium activum formale*: quod non habet locum in creatione".[38] Lo cual significa que para el Angélico, más allá de la profunda analogía entre la estructura del orden natural y sobrenatural, la

[36] *De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 182 - 189. Asimismo: "Sicut *essentia animae immediate est essendi principium* [...], *ita immediatus effectus gratiae est conferre esse spirituale*, quod *pertinet ad informationem subjecti*" (*De Veritate*, q. 27, a. 5 ad 17, ed. Leon., 3, t. XXII, 3, pág. 812, lín. 410 - 414).

[37] *Sermo* 169, 11, 13; M. L., XXXVIII, 923.

[38] *De Caritate*, q. un., a. 1 ad 13, ed. cit., Q. D. II, pág. 756 b.

simílitud no es total: el principio formal en la recreación da el *esse gratiae* requiriendo cierta actividad del justificante, por cuanto confiere al alma, mediante una elección radical de la libertad en gracia *in actu primo*,[39] el acto formal que la capacita para recibir el *esse gratiae.* Por ello, dice Santo Tomás que antes de la infusión de la gracia el hombre no es partícipe del *ser divino*, mientras que por la infusión de la gracia como acto formal que capacita al alma espiritual, el hombre se constituye *in esse divino*: "Ante infusionem gratiae homo *nondum est particeps divini esse*; unde actus sui sunt omnino improportionati ad merendum aliquod divinum, quod facultatem naturae excedat: sed *per gratiam infusam constituitur in esse divino*; unde jam actus sui proportionati efficiuntur ad promerendum augmentum vel perfectionem gratiae".[40]

En fin, el Angélico, además de afirmar que la gracia en cuanto forma da un ser espiritual al alma, como en el orden natural la *forma dat esse essentiae*, presenta, en una serie de textos a lo largo de toda la parábola de su pensamiento, el principio *forma dat esse* aplicado a la gracia que en cuanto forma creada da una participación del ser divino en el alma, sin establecer explícitamente la analogía con la causalidad de la forma en el orden natural. En efecto: "Agere aliquid dicitur dupliciter: scilicet *formaliter*, sicut albedo facit album parietem, et hoc modo accidens in subjectum agere potest, et sic gratia in animam agit, *mundando ipsam et gratificando*; alio modo *effective*, sicut pictor parietem album facit, et hoc modo nec gratia nec aliquod accidens in subjectum suum agit".[41] Más adelante, en el mismo libro de las *Sentencias*, el Angélico dice: "Oportet quod primum donum quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum *ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevet*, *ut idonea sit ad divinas opera-*

[39] Para un análisis más detenido cfr. *supra*, parte II[da], cap. IV, § 4-7.

[40] *In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 5 ad 3, Mand. II, pág. 707. Cfr. también: "Gratia, secundum se considerata, perficit essentiam animae, *inquantum participat quandam similitudinem divini esse*" (*S. Th.*, III, q. 62, a. 2 c.).

[41] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2 ad 4, Mand. II, pág. 672. Poco antes, el Angélico dice: "Aliquid dicitur facere dupliciter: *vel per modum efficientis*, sicut pictor facit parietem album; *vel per modum formae*, sicut albedo facit album. Facere igitur de peccatore justum vel Deo conjunctum, est ipsius Dei sicut efficientis, et ipsius charitatis sicut formae" (*In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 5, Mand. I, pág. 396).

tiones".[42] En realidad, para Santo Tomás, la gracia, en la medida en que se entraña en el alma como forma intrínseca participada de la naturaleza divina que da un *esse divinum*, no solo gratifica la esencia del alma, sino también la eleva a otro (*in altius*) ser sobrenatural: "*Gratia non tantum dicitur gratificans essentiam animae*, sed etiam opus gratum reddens, non quidem sicut proximum informans, sed sicut primum, *quod naturam in altius esse elevat*".[43] Por consiguiente el Angélico, cuando en el mismo libro de las *Sentencias* establece la diferencia entre la bondad que confiere la virtud y la que confiere la gracia al alma, dice: "Bonitas quam virtus habenti confert est bonitas perfectionis in comparatione ad opus; sed *gratia confert animae perfectionem in quodam divino esse*, et non solum respectu operis, secundum quod *quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur, propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur*".[44] En otras palabras, según Santo Tomás el primer efecto que produce la gracia en cuanto forma participada de la naturaleza divina es dar al alma un *esse quoddam divinum*: "Gratia habet in nobis diversos effectus ordinatos. Primum enim quod facit est hoc quod dat *esse quoddam divinum*. Secundus autem effectus est opus meritorium quod sine gratia esse non potest. Tertio effectus est praemium meriti, scilicet ipsa vita beata, ad quam per gratiam pervenitur".[45] Por ello, el Angélico afirma, en un texto singular del libro de las *Sentencias*, que la gracia en cuanto perfección del alma que constituye a esta en un ser espi-

[42] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3 c., Mand. II, pág. 675.

[43] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3 ad 2, Mand. II, pág. 675.

[44] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 ad 3, Mand. II, pág. 679. Asimismo, *Ibid.*, ad 2: "Virtus dicitur dispositio perfecti ad optimum, inquantum elicit operationem, per quam res suum finem consequitur; unde per hunc modum gratia non est dispositio perfecti ad optimum, cum non primo operationem respiciat sicut effectum proximum, *sed potius esse quoddam divinum quod animae confert*".

[45] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 5 c., Mand. II, pág. 680. En otro texto del libro de las *Sentencias* el Angélico acentúa esta causalidad formal de la gracia con respecto al alma en cuanto la perfecciona *in esse spirituali*: "Gratia principaliter duo facit in anima. Primo enim perficit ipsam *formaliter* in esse spirituali, secundum quod Deo similatur; *unde et vita animae dicitur.* [...] Et propter haec duo oportet ponere gratiam in anima Christi. Cum enim sit perfectissima in esse spirituali, oportet quod sit *aliquid perficiens ipsam formaliter in esse illo. Deitas autem non est formaliter, sed effective perficiens ipsam.* Unde oportet aliquam formam creatam in ipsa [ipso] ponere qua formaliter perficiatur; et haec est gratia" (*In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, Moos III, pág. 396).

ritual, es forma de la caridad, de la prudencia y de la templanza: "*Gratia quae est perfectio essentiae animae*, constituens ipsam *in esse spirituali*, *est forma* et caritatis et prudentiae et temperantiae. Nec caritas esset virtus si esset sine gratia, sicut nec prudentia si est sine caritate, loquendo de virtutibus infusis ordinatis ad merendum, neque temperantia sine caritate et prudentia".[46]

También, en la cuestión *De Veritate* el Angélico presenta el principio *forma dat esse* aplicado al orden sobrenatural, no sólo estableciendo una analogía con la estructura natural según hemos visto, sino además sin establecer explícitamente dicha analogía: la gracia en cuanto forma creada, participación formal de la naturaleza divina, da un ser divino a y en el alma. En efecto, afirma el Aquinate: "Gratia sit in essentia animae *perficiens ipsam* in quantum dat ei *quoddam esse spirituale* et facit eam per quamdam assimilationem 'consortem divinae naturae', ut habetur *II Pet.* I, 4, sicut virtutes perficiunt potentias ad recte operandum".[47] La gracia pues, al entrañarse en el alma la perfecciona, por cuanto la eleva a un ser espiritual. Pero, a su vez, entrañada la gracia en el alma, ella es una perfección inmanente del alma que la eleva formalmente a un ser sobrenatural: "*Gratia est quaedam perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale*".[48] Por ello, dice el Angélico que la gracia en cuanto participación formal de la naturaleza divina entrañada en el alma, es principio del ser espiritual, y presupone la esencia del alma que es principio del ser natural: "*Gratia quae est principium esse spiritualis* praesupponit essentiam animae, quae est principium esse naturalis".[49] En otras palabras, el Angélico, también en la cuestión *De Veritate*, reformula el enunciado del *Comentario a las Sentencias*: el efecto primero e inmediato de la gracia es conferir al alma un ser espiritual: "*Primus et immediatus* –dice Santo Tomás– effectus gratiae invenitur in essentia animae, scilicet *forma secundum esse spirituale*".[50]

[46] *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 4, q.la 3 ad 2, Moos III, pág. 890.

[47] *De Veritate*, q. 27, a. 6 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 814, lín. 114 - 119.

[48] *De Veritate*, q. 27, a. 3 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 797, lín. 214 - 216.

[49] *De Veritate*, q. 27, a. 6 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 814, lín. 140 - 142.

[50] *De Veritate*, q. 27, a. 6 ad 4, ed. cit., pág. 814, lín. 143 - 146. Asimismo: "*Immediatus effectus gratiae est conferre esse spirituale*, quod *pertinet ad informationem subjecti*, sive ad justificationem impii, quae est effectus gratiae operantis" (*Ibidem*, a. 5

Luego, para el Santo la gracia en cuanto se entraña en el alma como *forma inmanente* que es participación de la naturaleza divina, da un ser espiritual *a* y *en* el ser natural: perfecciona el ser natural en cuanto *añade* (*addit*) un ser espiritual, sin por ello constituirse en principio del ser natural. En efecto: "*Quamvis gratia non sit principium esse naturalis*, *perficit tamen esse naturale in quantum addit spirituale*".[51]

En la *Suma Contra Gentiles* el Santo presenta la gracia como perfección y forma. Es decir, la perfección y forma inmanente al alma que como principio formal e intrínseco de la misma posibilita el acceso al fin sobrenatural. En efecto: "Unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae: diversarum enim specierum diversi sunt fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinae gratiae, est supra naturam humanam. Ergo oportet quod homini *superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum*".[52] Se trata de una aplicación implícita del principio *forma dat esse*. En efecto, el hombre puede arribar con propia, inmediata y total

ad 17, ed. cit., pág. 812, lín. 413 s.). La fórmula anterior del *Sententiarum*, pero de igual concepto, es: "*Gratia habet in nobis diversos effectus ordinatos. Primum enim quod facit est hoc quod dat esse quoddam divinum*" (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 5 c., Mand. II, pág. 680). Así aún: "Gratia principaliter duo facit in anima. *Primo enim perficit ipsam formaliter in esse spirituali*" (*In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, Moos III, pág. 396).

[51] *De Veritate*, q. 27, a. 6 ad 1, ed. cit., t. XXII, 3, pág. 814, lín. 120 - 123. La misma idea es expresada en el *Comentario a las Sentencias* con una fórmula invertida: "In creatione fit res *secundum esse naturae*, quod est *minus quam esse gratiae* quod *datur in justificatione*" (*In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, q.la 1 ad 1, Moos IV, pág. 851). Mientras en un texto de plena madurez afirma: "*Nobilius* est esse gratiae quam naturae" (*De Virt. in Communi*, q. un., a. 3, arg. 2, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 715).

[52] *Cg.*, III, 150, nº 3229, Amplius, Turín, 1961, t. III, pág. 225. Asimismo: "Oportet autem *hanc gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quandam formam et perfectionem ipsius*. Quod enim in aliquem finem dirigitur, oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum: nam movens continue mutat quousque mobile per motum finem sortiatur. Cum igitur auxilio divinae gratiae homo dirigatur in ultimum finem, oportet quod continue homo isto auxilio potiatur, quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset si praedictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non *secundum aliquam formam manentem, et quasi quiescentem in ipso* [...]. *Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur*" (*Cg.*, III, 150, Oportet, ed. cit., t. III, pág. 225, nº 3227).

causalidad al fin sobrenatural, supuesta la causalidad primera de Dios, en cuanto la forma y perfección de la gracia, que es una participación de la naturaleza divina inmanente al alma, le permite realizar operaciones sobrenaturales adecuadas a dicho fin; pero, para obrar sobrenaturalmente es menester primero tener un ser sobrenatural. Es el mismo Angélico quien, remitiéndose a Dionisio,[53] funda el significado de la forma como principio de operación en la forma como principio de ser. El texto completo pertenece al *De Veritate*: "*Homo* autem secundum naturam suam proportionatus est ad quemdam finem, cuius habet naturalem appetitum; et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis: qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua etiam philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt. Sed est *aliquis finis ad quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem excedens, scilicet vita aeterna*, quae consistit in *visione Dei per essentiam*, quae *excedit proportionem cuiuslibet naturae creatae, soli Deo connaturalis existens.* Unde oportet quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur eius appetitus in finem illum, sed per quod *ipsa natura hominis elevetur ad quamdam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens: et ad hoc datur gratia*; ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur caritas; ad exequendum autem opera quibus praedictus finis acquiritur, dantur aliae virtutes [...]. Et quod haec comparatio sit recte accepta, patet per Dionysium in II Cap. *Ecclesiasticae hierarchiae*; ubi dicit, quod *non potest aliquis habere spiritualem operationem nisi prius esse spirituale accipiat, sicut nec operationem alicuius naturae nisi prius habeat esse in natura illa*".[54]

[53] *De Eccles. Hierarch.*, cap. 2; M. G., III, 392 B; *Dionysiaca*, II, 1108. Cfr. texto griego, *supra*, pág. 138, nota 2.

[54] *De Veritate*, q. 27, a. 2 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 794, lín. 149 - 154. El Angélico fundamenta de igual modo el operar sobrenatural en el ser sobrenatural en un texto anterior del *Sententiarum*: "Cum igitur actus meritorii facultatem humanae naturae excedant, non possunt isti actus ab homine procedere, quia in eos solis naturalibus homo non potest, *nisi quodammodo natura humana etiam altius esset sublimata.* Et ideo dicit Dionysius, in II cap. *Caelest. Hier.*, quia sicut in rebus naturalibus est quod illud quod non habet speciem per generationem adeptam non potest habere operationes speciei debitas, ita *ille qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem non potest participare divinas operationes. Oportet ergo* quod *primum donum* quod

El concepto *forma dat esse* aplicado a la estructura sobrenatural es presentado por el Aquinate en la *Suma Teológica* con fórmulas de gran madurez, no sólo al establecer la analogía con la estructura del orden natural según antes hemos señalado, sino también al exponer un análisis del misterio de la gracia sin explícita comparación con el orden natural. En efecto, según el Santo, la gracia en cuanto misteriosa participación finita de la infinita naturaleza divina y luego *perfección inmanente* al alma como cualidad, no actúa en y sobre el alma a modo de causalidad eficiente, sino según el modo de una causalidad formal *ut naturae in natura*: "Gratia, secundum quod est qualitas, dicitur *agere in animam non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis: sicut albedo facit album, et iustitia iustum*".[55] La gracia actúa, entonces, como causalidad formal y da un ser (*esse*) según el principio *forma dat esse* atribuido al orden sobrenatural: un nuevo ser (*novum esse*) que hace del hombre una nueva creación en Cristo; la gracia, así, según el Angélico alcanza la razón propia de creación: "*Gratia* dicitur *creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur*, ex nihilo, idest non ex meritis; secundum illud *Ad Ephes.* II, 9: 'Creati in Christo Iesu in operibus bonis'".[56]

Por lo demás, el Angélico también asigna el significado *forma dat esse* al orden sobrenatural en las últimas grandes *Quaestiones Disputatae*. Nos referimos de modo particular a la *Q. D. de Virtutibus in Communi* cuyo texto analizamos con cierto detalle en el parágrafo preliminar de este capítulo, y a la *Q. D. de Caritate*. En esta última el Santo dice que la gracia es forma de las virtudes por cuanto al ser principio formal del *esse spirituale animae* es forma de la forma que es la caridad: la gracia es forma

gratis homini infunditur, hunc habeat effectum ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevet, ut idonea sit ad divinas operationes" (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3 c., Mand. II, págs. 674 y 675).

[55] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 1. Asimismo: "Deus est vita effective et animae per caritatem et corporis per animam: sed *formaliter* caritas est vita animae, sicut et anima corporis" (*S. Th.*, II-II, q. 23, a. 2 ad 2).

[56] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 3. El Angélico afirma en un texto de plena madurez del *Comentario a los Salmos:* "*Creatur* aliquid *ad esse naturae*, quando *ex nihilo producitur ad esse: Gn.* I: 'In principio creavit Deus' etc. Item quando ad *esse gratiae producitur: I Cor.* XIII: 'Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia etc., nihil sum' *in esse gratiae*" (*In Psalmos David.*, Ps. L, Parma, 1864, t. XIV, pág. 348).

de la forma por cuanto la forma como principio de obrar sobrenatural se funda en la forma como principio de ser sobrenatural, de suerte que la gracia al ser principio formal de ser sobrenatural funda la caridad que informa la operación sobrenatural. Dice magistralmente Santo Tomás: "Gratia Dei dicitur esse forma virtutum, in quantum dat *esse spirituale animae*, ut sit susceptiva virtutum; sed *caritas* est forma virtutum in quantum *format operationes earum*".[57]

En la *Q. D. de Virtutibus in Communi*, tal vez el texto *princeps* en lo que hace a la aplicación sobrenatural del principio *format dat esse*, se sostiene que la gracia es una participación de la naturaleza divina en la misma esencia del alma, a modo de una cierta habilidad para existir: "*Lumen gratiae* [...] *est participatio divinae naturae in ipsa essentia animae per modum cuiusdam habilitatis existens*".[58] En otras palabras, la gracia en cuanto forma y sobrenaturaleza que es participación finita inmanente al alma de la Infinita naturaleza divina, da una aptitud para existir con un ser deiforme participado:[59] la gracia como principio formal sobrenatural confiere al alma el acto formal sobrenatural que habilita a ésta para recibir eficientemente de Dios el *esse gratiae*. Por tanto, agrega el Angélico: "*Bonitas quam gratia confert animae*, est bonitas perfectionis in comparatione non ad operationem immediate, sed *ad quoddam spirituale et divinum esse, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur*; propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur".[60] Pero aún

[57] *De Caritate*, q. un., a. 3 ad 19, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 762. La fórmula utilizada por el Santo en su obra juvenil para expresar la referida dialéctica es harto semejante: "Gratia quae est perfectio essentiae animae, constituens ipsam *in esse spirituali*, est forma et caritatis et prudentiae et temperantiae. Nec caritas esset virtus si esset sine gratia, sicut nec prudentia si est sine caritate, loquendo de virtutibus infusis ordinatis ad merendum, neque temperantia sine caritate et prudentia" (*In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 4, q.la 3 ad 2, Moos III, pág. 890).

[58] *De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed. cit., Q. D. II, pág. 714.

[59] "*Ante infusionem gratiae homo nondum est particeps divini esse*; unde actus sui sunt omnino improportionati ad merendum aliquod divinum, quod facultatem naturae excedat: *sed per gratiam infusam constituitur in esse divino*" (*In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 5 ad 3, Mand. II, pág. 707). Asimismo, al término de su movimiento especulativo: "Gratia, secundum se considerata, perficit essentiam animae, inquantum participat quandam *similitudinem divini esse*" (*S. Th.*, III, q. 62, a. 2 c.).

[60] *De Virtutibus in Communi*, q. un., a 2 ad 21, ed. P. A. Odetto, Marietti,

más: en esta continua profundización de los principios, Santo Tomás no sólo presenta la gracia como principio formal que da el ser divino (*esse divinum*) al alma, sino también como principio formal de la perfección trascendental del *vivere*; mas no ya del *vivere* como mera comunicación de la perfección trascendental natural, sino como comunicación del *vivere* sobrenatural, o sea del *vivere* tal como se realiza en el seno de la vida intratrinitaria, que al comunicarse fuera de la inmanencia trinitaria no puede hacerlo sino por participación. La gracia es pues la vida del alma en cuanto principio formal, que al dar el acto formal sobrenatural que habilita a esta para recibir eficientemente de Dios el *esse gratiae*, da simultáneamente el acto formal sobrenatural que habilita al alma para recibir eficientemente de Dios el *vivere divinum* que no es otra cosa que el *esse divinum*.[61] En efecto, dice Santo Tomás reformulando una vez más su pensamiento central: "*Vivere autem secundum quod attribuitur gratiae, importat quoddam esse divinum, cuius est immediatum principium*".[62] Por ello, si bien la gracia es la vida y el ser espiritual (*vivere et esse divinum*) del alma, Dios es la vida y el ser del alma según el modo de la causalidad eficiente: "Deus est vita animae per modum causae efficientis; sed anima est vita corporis per modum causae formalis. Inter formam et materiam non cadit aliquod medium: quia forma per seipsam informat materiam vel subiectum. Sed agens informat subiectum non per suam substantiam, sed per formam quam causat in materia".[63]

Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 714. Una fórmula muy semejante utiliza el Aquinate en su obra de juventud: "Bonitas quam virtus habenti confert est bonitas perfectionis in comparatione ad opus; sed *gratia confert animae perfectionem in quodam divino esse*, et non solum respectu operis, secundum quod *quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur*, propter quod sicut filii Deo grati dicuntur" (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 ad 3, Mand. II, pág. 679). Cfr. *Ibidem*, ad 2.

[61] "Gratia dicitur *esse vita animae.* Sed 'vivere viventibus est esse', ut in *II De Anima*, text. 37, Philosophus dicit" (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3 s. c., Mand. II, pág. 674).

[62] *De Virtutibus in Cammuni*, q. un., a. 2 ad 21, ed. cit., Q. D. II, pág. 714 b. Una formula muy semejante utiliza Santo Tomás en el *De Veritate*: "Sicut *essentia animae immediate est essendi principium ...*; *ita immediatus effectus gratiae est conferre esse spirituale*, quod *pertinet ad informationem subjecti*" (*De Veritate*, q. 27, a. 5 ad 17, Santa Sabina, Roma, 1973, t. XXII, pág. 812 b).

[63] *S. Th.*, I-II, q. 110, a 1 ad 2. Del mismo modo en su obra juvenil del *Sententiarum* dice: "Gratia principaliter duo facit in anima. Primo enim *perficit ipsam formaliter in*

§ 3. *Distinción expresa entre el principio efectivo del* esse gratiae *y el principio formal*: el agente *y* la forma

Ahora bien, en el conjunto de textos que hemos consignado al rastrear en el pensamiento del Angélico su aplicación del significado *forma dat esse* –en los que se propone una analogía, ya explícita, ya implícita, con el orden natural– hay algunos donde se distingue expresamente entre el principio efectivo del ser sobrenatural (*esse gratiae*) que es Dios y el principio formal que es la gracia como participación finita inmanente al alma de la infinita naturaleza divina. En efecto, ya en el *Comentario a las Sentencias* afirma el Santo: "Anima comparatur ad corpus non tantum ut causa agens, secundum quod est motrix corporis, sed etiam ut forma; unde *formaliter* seipsa facit vivere corpus, secundum quod vivere dicitur esse viventium. *Deus autem non est forma ipsius animae vel voluntatis qua formaliter vivere possit; sed dicitur vita animae sicut principium exemplariter influens vitam gratiae ipsi.* Similiter dicendum de luce, quod lux potest dupliciter considerari. Vel prout est in ipso corpore lucido, et sic se habet ad illuminationem aëris ut principium efficiens, nec illuminat nisi per formam luminis influxam ipsi diaphano illuminato; vel prout est in diaphano illuminato, et sic est forma ipsius, qua formaliter est lucidum. *Deus autem dicitur esse illuminans lux per modum lucis quae est in ipso corpore lucenti per se, et non per modum quo illuminatum formaliter illuminatur a forma lucis in ipso recepta.* Sed *illi lumini recepto assimilatur charitas vel gratia recepta in anima*".[64] Inmediatamente después, el Angélico, estableciendo una profunda analogía entre la estructura metafísica del orden natural y la del sobrenatural, distingue tanto en este como en aquel el momento de la causalidad del agente como principio efectivo de todo ser (*esse*) natural y/o sobrenatural. Agrega pues el Aquinate que así como Dios por la creación confiere el ser natural y este ser es formalmente (*formaliter*) dado por la forma inmanente de cada cosa creada –la cual, a la par de ser como el término de la operación del mismo agente, es el principio de las operaciones naturales por las que Dios obra en las cosas–, del mismo modo, también

esse spirituali, secundum quod Deo similatur; unde et vita animae dicitur" (*In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, Moos III, pág. 397).

[64] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 2, Mand. I, pág. 395.

en la recreación Dios confiere al alma el ser de la gracia (*esse gratiae*) cuyo principio formal es un *hábito* creado que también lleva a término la operación meritoria por la que Dios obra en nosotros. Permítaseme repetir el texto: "Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturae, et illud esse est *formaliter a forma recepta* in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur: ita etiam et *in recreatione Deus* confert *animae esse gratiae*; et *principium formale illius esse est habitus creatus*, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur; et ita iste habitus creatus partim se habet ad operationem Spiritus Sancti ut terminus, et partim ut medium".[65] En efecto, explica el Santo, distinguiendo la doble causalidad del principio efectivo y del principio formal, en un texto conciso pero completo: algo se puede hacer doblemente: o por modo eficiente, como el pintor hace blanca la pared; o por modo formal como lo blanco hace el blanco; así hacer del pecador un justo es obra de Dios como Agente, y de la caridad como forma: "*Aliquid* dicitur *facere dupliciter: vel per modum efficientis*, sicut pictor facit parietem album; vel *per modum formae*, sicut albedo facit album. Facere igitur de peccatore justum vel Deo conjunctum, est *ipsius Dei sicut efficientis*, et *ipsius charitatis sicut formae*".[66]

[65] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, pág. 395. Distingue también el Angélico entre el principio formal y el principio eficiente, al afirmar: "Cum enim ponatur gratia esse conjungens animam fini ultimo hoc non potest intelligi nisi vel *per modum formae vel per modum efficientis.* Si *per modum efficientis*, sic oportet aliquam substantiam creatam esse mediam inter animam et Deum, quae eam Deo conjungeret: et sic anima non immediate a Deo gratificaretur et glorificaretur, quod est alienum a fide; oportet *enim quod sicut anima immediate a Deo creatur effective, ita etiam immediate ab ipso recreetur.* Si autem intelligatur *formaliter*, tunc oportet *quod gratia sit forma animae*" (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, Mand. II, pág. 671).

[66] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 5, Mand. I, pág. 396. Con el antedicho propósito de distinguir los momentos de la causalidad eficiente y formal en el ser sobrenatural (*esse gratiae*), Santo Tomás utiliza a lo largo de todo el *Sententiarum* fórmulas muy semejantes: "*Agere aliquid* dicitur *dupliciter*: scilicet *formaliter*, sicut albedo facit album parietem, et hoc modo accidens in subjectum agere potest, et sic *gratia in animam agit*, mundando [mundificando] ipsam et gratificando; *alio modo effective*, sicut pictor parietem album facit, et hoc modo nec gratia nec aliquod accidens in subjectum suum agit" (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2 ad 4, Mand. II, pág. 672). Así aún: "(In anima Christi)

Distinción expresa entre el principio efectivo del *esse gratiae* que es el agente y el principio formal que es la *forma gratiae* establece Santo Tomás, con magistral penetración de analogía entre el orden natural y el sobrenatural, al sostener: el crear y recrear es obra efectiva de Dios, de manera tal que, así como al crear Dios confiere una forma substancial por la que la realidad subsiste en su ser natural, también al recrear Dios confiere una forma sobrenatural (la gracia) por la que la realidad permanece en su ser sobrenatural (*in esse gratiae*). El texto que ha sido citado a otros respectos, dice: "*Creare et recreare effective Dei est*; unde sicut creando, formam substantialem rei confert per quam in esse naturali subsistit, ita etiam *recreando, formam gratiae confert, per quam in esse gratiae permanet*; non enim potest intelligi quod sit agens nisi aliquid in effectu suo faciat, vel formam aliquam inducat, vel substantialem, vel accidentalem; unde gratia dicitur *recreare formaliter, sed Deus effective*".[67] En la cuestión *De Veritate* el Aquinate vuelve a proponer la precedente analogía entre la estructura del orden natural y sobrenatural, enunciando también la diversidad causal del principio eficiente y del principio formal en el *esse gratiae*: el ser espiritual gratuito, a semejanza del ser natural, lo hace Dios en nosotros sin la mediación de ningún agente pero mediante una forma creada que es la gracia. Dice textualmente Santo Tomás: "Esse naturale per creationem Deus causat in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali; forma enim naturalis principium est esse naturalis. Et similiter *esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia*".[68]

cum enim sit perfectissima in esse spirituali, oportet quod sit *aliquid perficiens ipsam formaliter in esse illo.* Deitas autem non est *formaliter*, sed *effective perficiens ipsam.* Unde oportet aliquam *formam creatam* in ipsa [ipso] ponere qua *formaliter* perficiatur; et haec est gratia" (*In III Sent.,* d. 13, q. 1, a. 1, Moos III, pág. 397).

[67] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 ad 4, Mand. II, pág. 670.

[68] *De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 182 - 189. El Angélico también propone la mencionada distinción entre la causalidad del principio eficiente y la del principio formal, al manifestar: "Inter mentem nostram et Deum nihil cadit medium nec per modum efficientis, quia *immediate a Deo creatur et iustificatur*; nec per modum obiecti beatificantis, quia ex ipsa Dei fruitione anima fit beata; potest tamen *aliquid esse medium formale*, quo anima Deo assimiletur" (*De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 10, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 792, lín. 252 - 258).

Ilustra, por lo demás, la distinción que indica el Angélico entre el principio eficiente del *esse gratiae* que es Dios y el principio formal que es la gracia, la analogía, ya presente en su obra juvenil, entre la causalidad de Dios respecto del alma y la causalidad del alma respecto del cuerpo: ambas tienen en común el hecho de ejercer una eficiencia, pero difieren en que mientras el alma es causa formal del cuerpo, Dios no es causa formal intrínseca del alma, sino extrínseca o ejemplar; por ello, es necesaria una forma que entrañándose en el alma como forma intrínseca participada de la misma naturaleza y forma divina, vivifique a dicha alma como perfección inmanente a la misma, en el ser sobrenatural causado eficientemente por Dios. He aquí el texto de las *Sentencias*: "Anima quodammodo similiter se habet ad corpus ut Deus ad animam, et quodammodo dissimiliter. In hoc enim similitudo tenet quod utrumque rationem causae efficientis habet, sed in hoc differt quod anima est etiam causa formalis corporis; unde immediate corpus vivificat, cum inter materiam et formam non sit aliquid medium, ut in VIII *Metaph.*, tex. 16, Philosophus dicit. Deus autem non est forma animae, nisi exemplaris; unde oportet quod, *mediante aliqua forma, in esse gratuito eam vivificet*".[69] La antedicha semejanza-desemejanza entre la causalidad de Dios respecto del alma y la causalidad del alma respecto del cuerpo es reformulada por el Angélico en el tratado *De Veritate*, pero ahora con el propósito de señalar más la desemejanza que la semejanza: en el *De Veritate* se omite el primer término de la comparación, es decir, la semejanza que indica el *Sententiarum* entre el alma y Dios en razón de la mutua causalidad eficiente, sea del alma respecto del cuerpo, sea de Dios respecto del alma. La desemejanza, entonces, entre la causalidad de Dios respecto del alma y la causalidad del alma respecto del cuerpo según es presentada por el Santo en el *De Veritate*, revela aún mejor la diversidad causal entre el *principio eficiente* y el *principio formal* del *esse gratiae* al afirmar: el alma es causa formal de la vida corporal por lo cual vivifica el cuerpo sin mediación de una forma distinta de ella misma; Dios, en cambio, no vivifica el alma como causa formal sino como causa eficiente y por ello necesita de una forma que, entrañándose en el alma como participación intrínseca de la naturaleza y/o forma divina, vivifique el alma como perfección inmanente a la misma. La

[69] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 ad 5, Mand. II, pág. 670.

fórmula del *De Veritate* es harto completa: "Anima est causa formalis vitae corporalis; unde nulla forma mediante corpus vivificat. *Deus autem vivificat animam non sicut causa formalis sed sicut causa efficiens*; *unde aliqua forma cadit media*, sicut pictor album facit parietem effective albedine mediante, albedo vero nulla forma mediante, quia facit album formaliter".[70] En la *Suma Teológica*, el Santo insiste aún con fórmulas más definitivas en el tema de la desemejanza entre la causalidad eficiente de Dios respecto del alma y la causalidad formal del alma respecto del cuerpo, y de este modo revela una vez más la diferencia del doble principio causal del *esse gratiae*: el agente que no puede informar al sujeto por su propia substancia, y la forma que causa el agente en el sujeto, inmanente al alma, que como perfección participada de la naturaleza divina en dicha alma da al sujeto un ser sobrenatural. En efecto, dice el Aquinate: "*Deus est vita animae per modum causae efficientis: sed anima est vita corporis per modum causae formalis.* Inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium: quia *forma per seipsam informat materiam vel subiectum.* Sed *agens informat subiectum non per suam substantiam sed per formam quam in materia causat*".[71] Sin embargo, la fórmula tal vez definitiva de esta dialéctica de desemejanza entre la causalidad eficiente de Dios y la causalidad formal de la forma, respecto del alma y del cuerpo (que revela la distinción del doble principio sea efectivo del *esse gratiae* que es el Agente, sea formal que es la forma), está presentada por el Santo al analizar la caridad: Dios es la vida efectiva ya del alma por la caridad, ya del cuerpo por el alma, pero formalmente la caridad es la vida del alma, como el alma lo es del cuerpo. Esta es la fórmula, breve pero harto analítico-sintética: "*Deus est vita effective et animae per caritatem et corporis per animam*: sed *formaliter caritas est vita animae, sicut et anima corporis.* Unde per hoc potest concludi quod, sicut anima immediate unitur corpori, ita caritas animae".[72]

[70] *De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 1, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 167 - 174.

[71] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 ad 2.

[72] *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 2 ad 2. Otro texto que revela el doble principio –Agente y forma– del ser sobrenatural: "*Caritas operatur formaliter. Efficacia autem formae est secundum virtutem agentis qui inducit formam.* Et ideo quod caritas non est vanitas, sed facit effectum infinitum dum coniungit animam Deo iustificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinae, quae est caritatis auctor" (*S. Th.*, II-II, q. 23, a. 2 ad 3).

§ 4. *La causalidad de la forma sobrenatural y la emergencia del* esse gratiae *que como efecto propio de Dios conviene con la razón de creación*

Así pues, la distinción expresa del Angélico entre el principio efectivo del *esse gratiae* que es Dios y el principio formal que es la forma en la estructura sobrenatural de la creatura, a semejanza de la estructura del orden natural, nos revela que para el Santo, si bien la forma realiza una verdadera mediación en la donación del ser sobrenatural según la aplicación analógica del principio *forma dat esse*, se trata de una mediación desde el punto de vista formal: el *esse gratiae*, a semejanza del *esse naturae*, tiene otro principio radical como agente que es Dios.

La posición de Santo Tomás no deja lugar a dudas: la causalidad o bien la derivación del *esse gratiae*, a semejanza del *esse naturae*, tiene dos momentos: uno, inmanente respecto a la forma, y otro trascendente respecto al Agente. En el primer momento de la inmanencia respecto a la forma, Santo Tomás puede acercar la *forma gratiae* al *esse gratiae* hasta la correspondencia inmediata e identidad real[73] y luego hasta afirmar la intrínseca derivación del *esse gratiae* en el alma de la forma sobrenatural; pero, en el momento trascendente respecto al Agente, en cambio, la situación se invierte: la forma sobrenatural existe en el alma obrando en ella el acto formal que la habilita para recibir el *esse gratiae*, precisamente en virtud de la participación del *esse divinum et supernaturale* que recibe el alma capacitada por el acto formal de la forma sobrenatural. En efecto, en una fórmula de madurez que ilustra la dialéctica causal o derivación del *esse gratiae* en este doble momento, dice el Angélico: "Deus esse naturale creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset. Et similiter dat esse gratiae per aliquam formam superadditam. Et tamen non est omnino simile; quia, ut dicit Augustinus *super Ioan.* (*Serm.* XV *de verbis Apostoli*), 'qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te'. In iustificatione ergo requiritur *aliqua operatio*

[73] "Ad hoc quod aliquid sit in praedicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia, et talis compositio in gratia invenitur" (*De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 8, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 792, lín. 240 - 244).

iustificantis; et ideo requiritur quod sit ibi *principium activum formale*: quod non habet locum in creatione".[74] Pero si bien el Angélico afirma que el *esse gratiae* deriva, a semejanza del *esse naturae*, de un momento inmanente respecto de la forma sobrenatural (*Deus dat esse gratiae per aliquam formam superadditam*), el Santo fundamenta dicho momento inmanente, a su vez, en el momento trascendente respecto al Agente, el cual, por lo demás, coincide con el primero: la causalidad formal sobrenatural supone en un sentido radical de totalidad e intensidad la causalidad eficiente primera sobrenatural. La *forma gratiae* no es acto en sí misma, ni por sí misma, ni por el *esse naturae*, sino mediante el *esse gratiae*. Y el *esse divinum* cuando es puro y separado, es decir, el *esse divinum subsistens*, es ciertamente acto en sí mismo y por sí mismo, y no necesita de otro: es el único principio que es suficiente por sí mismo. Pero el *esse divinum*, al salir fuera de la inmanencia intratrinitaria, decae como participación de la plenitud por esencia, y, así, no es suficiente en sí mismo: si el *esse naturae* tiene necesidad de la forma o bien del acto formal como de su potencia,[75] de análoga manera el *esse gratiae* tiene necesidad del alma humana capacitada mediante la forma o acto formal sobrenatural. En efecto, dice el Angélico: "Esse naturale per creationem Deus causat in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali; forma enim naturalis principium est esse naturalis. *Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua*

[74] *De Caritate*, q. un., a. 1 ad 13, Turín, 1965, Q. D. II, pág. 756. También en el *Comentario a las Sentencias*, su obra juvenil: "In gratificatione animae est considerare duplicem operationem Spiritus Sancti. *Unam*, quae terminatur ad *esse secundum actum primum* qui est esse gratum in habendo habitum charitatis. [...] Quoad primum effectum, qui est esse gratiae, *charitas est medium per modum causae formalis: quia nullum esse potest recipi in creatura, nisi per aliquam formam*" (*In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 1, Mand. I, pág. 395).

[75] "In rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam: nam primo quidem materia est ut potentia respectu forme, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma *est ut potentia respectu ipsius esse* in quantum est susceptiua eius. Remoto igitur fundamento materie, si remaneat *aliqua forma determinate nature per se subsistens* – non in materia –, adhuc *comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum* [...]. Et hoc modo *natura spiritualis substantie*, que non est composita ex materia et forma, est *ut potentia respectu sui esse*" (*De Spiritualibus Creaturis*, a. 1 c., ed. Leon., t. XXIV, 2, pág. 14 a, lín. 385-403). Cfr. *Cg.*, II, 54.

forma creata, quae est gratia".[76] Sin embargo, el acto formal sobrenatural que hace al alma sujeto receptivo del *esse gratiae*, se constituye como tal en la medida en que el Agente hace caer al *esse gratiae* de la plenitud por esencia de la simple identidad divina en la diferencia metafísica de la participación, con el intervalo de la nada: mediante un acto que responde a la razón propia de creación. Por ello, no se puede hablar de causalidad directa y propia del *esse gratiae* sino tan solo respecto de Dios, creador y conservador de la vida divina participada en las creaturas espirituales, ni de una verdadera novedad o aumento del *esse gratiae* sino tan solo respecto de la (continua) creación (por parte de Dios) de la gracia en las almas de todos y cada uno de los hombres que momento a momento, ya nacen a la vida divina, ya se intensifican o magnifican en ella. En efecto, Santo Tomás, iluminando una vez más la estructura del orden sobrenatural con una analogía tomada de la estructura del orden natural, afirma la necesidad de una verdadera creación para la producción radical del *esse gratiae* por parte de Dios, a semejanza de aquella –la primera creación– del *esse naturae.* Así, al comentar el versículo del *Salmo* L que dice "Cor mundum crea in me Deus, et spiritum rectum", el Angélico sostiene: "Istam munditiam cordis solus Deus restituere potest: *Iob* XIV, 4: 'Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu quis solus es', scilicet mundus simpliciter. Et dicit, 'Crea'. *Creatur aliquid ad esse naturae, quando ex nihilo producitur ad esse*: *Gen.* I: 'In principio creavit Deus", etc. *Item quando ad esse gratiae producitur*: *I Cor.* XIII, 1: 'Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia etc. nihil sum' *in esse gratiae*. Sed quando Deus operatur operatione gratiae in habente gratiam, dicitur magnificare eum. Quando vero de peccatore facit justum, tunc dicitur *proprie creare*: *Eph.* II, 10: 'Ipsius creatura sumus creati in Christo Jesu in operibus bonis': *Iac.* I, 18: 'Ut sitis initium aliquod creaturae Dei', scilicet spiritualis ejus".[77]

Así, la derivación propia del *esse gratiae* participado, a semejanza del *esse naturae*, es referida directamente a Dios: Santo Tomás habla de un doble *esse*, o sea el *esse naturae* y el *esse gratiae* (*Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae*) como efecto propio y directo de Dios:

[76] *De Verit.*, q. 27, a. 1 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 182 - 189.
[77] *In Psalmos Davidis*, Ps. L, Parma, 1863, t. XIV, pág. 348 a.

el primero, el *esse naturae*, es objeto propio de la *primera creación* con Adán; el otro, el *esse gratiae*, es objeto propio de la *segunda creación* con Cristo: ambos son el término propio de la causalidad divina.

El Angélico argumenta de la siguiente manera: la creación es un movimiento de la nada al ser; el ser es doble, a saber: el ser natural y el ser de la gracia; la primera creación se realizó cuando las creaturas desde la nada fueron producidas por Dios en su ser natural, y entonces la creatura era nueva, pero a causa del pecado ha envejecido; por consiguiente es necesaria una nueva creación, para producirlas en el ser de la gracia, creación que es desde la nada, pues quienes carecen de la gracia nada son. El texto completo de Santo Tomás se encuentra en el comentario al célebre pasaje de San Pablo que dice ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά[78] y afirma: "Consequenter cum dicit 'Si qua igitur in Christo', etc., ex praemissis concludit quemdam effectum esse consecutum, scilicet *novitatis in mundo*. Et ideo dicit 'si qua igitur', id est si aliqua, 'in Christo', id est in fide Christi, vel per Christum, *nova creatura* est facta. *Gal.* V, 6: 'In Christo Iesu neque praeputium, neque circumcisio', etc. Ubi notandum quod innovatio per gratiam dicitur *creatura. Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae. Prima creatio facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae*, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. *Thren.* III, 4: 'Vetustam fecit pellem meam', etc. Oportuit ergo esse *novam creationem*, per quam producerentur in *esse gratiae*, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt. *I Cor.* XIII, 2: 'Si noverim mysteria omnia, etc., charitatem autem non habeam', etc. *Iob* XVIII, 15: 'Habitent in tabernaculo illius socii eius, qui non est', id est peccati. Augustinus dicit: 'Peccatum enim nihil est, et nihili fiunt homines cum peccant'. Et sic patet, quod *infusio gratiae est quaedam creatio*".[79]

[78] *Ad Corinthios II*, c. V, v. 17, A. Merk, Roma, 1951, pág. 602.

[79] *In Ep. II ad Cor.*, c. V, v. 17, lect. 4, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. I, pág. 483 b, nº 192. La exégesis tomista, siendo más profunda que la moderna por su carácter de resolución en el fundamento teológico-metafísico, coincide con ella. Según B. Rey la καινὴ κτίσις de San Pablo, que estaría inspirada en Isaías de modo particular LXV, 17 (ב׳ הנני ברדא שמ׳ם תדש׳ם ראדץ חדשה) "apparait comme l'accomplissement et la reprise de la première création, ou mieux: elle est la manifestation la plus éclatante

Es decir, Santo Tomás homologa la recreación sobrenatural a la creación natural, porque aquella, a semejanza de la creación de Adán, que tiene por objeto propio el constituirnos *in esse naturae*, posee como término propio el producirnos y constituirnos *in esse gratiae*. En otras palabras, si según el Aquinate el *esse* constituye lo que se puede llamar la *ratio propria creationis* de acuerdo con la fórmula del *Liber de Causis*, "*Esse eius est per creationem, vivere vero, et caetera huiusmodi, per informationem*",[80] la producción sobrenatural conviene a la razón de creación por cuanto no se trata solo de una información por parte de *Dios* en el alma de las perfecciones trascendentales como participación del modo en que son vividas en el seno

de l'activité créatrice de Dieu qui ne cesse de faire du nouveau dans l'histoire depuis ses origines" (B. Rey, Créés *dans le Christ Jesus*, Paris, 1966, pág. 39). Además, en el citado texto el verbo es *bara'* (בָּרָא) "que la Bible réserve exclusivement à Dieu. L'hébreu *bara'* signifie proprement *faire voir du neuf, de l'inédit*, ce qui est le propre de Dieu (cfr. *Nb.* 16, 30: 'faire quelque chose d'inouï' = Bible de Jerusalem; 'opérer un miracle' = Dhorme); d'où la liaison essentielle avec la notion de *nouvelle* alliance, celle de 'coeur nouveau', et les antithèses 'choses anciennes, choses nouvelles', 'premier, dernier'. Les emplois bibliques du verbe *bara'* se rattachent ainsi autant à des faits de l'histoire qu'à la production de l'univers aux origines. Dieu a créé le salut, il a créé le peuple, et son action créatrice est sans cesse à l'oeuvre dans le monde (*Is.* 41, 20; 43, 7; 48, 7; etc.). Cette action se caractérise par la nouveauté: Dieu crée parce qu'il agit de façon originale; quand il intervient il change la face des choses (*Jr.* 31, 22; *Is.* 48, 7; 65, 17; *Ps.* 51, 12; 104, 30). Dans la religion d'Israël, la notion de création est donc sotériologique, non seulement quand il est question de la création des derniers temps, la *nouvelle création*, mais aussi en ce qui concerne la création du *commencement*, comme le montre par exemple le rôle que joue le récit de *Gn.* 1 dans l'ensemble de la tradition sacerdotale ou l'adjonction du thème de la bénédiction à celui de la création en *Gn.* 1, 22, 28; 2, 3: la création est pleine d'espérance" (*Ibidem*, págs. 39 y 40, nota 27).

[80] *De Potentia*, q. 3, a 1 c., ed. cit., Q. D. II, pág. 39 b. Santo Tomás cita sintéticamente el texto del *Liber de Causis* cuyo original es: "Dicamus quod Ens primum est quietum et est causa causarum et si Ipsum dat esse omnibus, tunc Ipsum dat eis per modum creationis. Vita autem prima dat eis quae sunt sub ea vitam, non per modum creationis, immo per modum formae. Et similiter Intelligentia non dat eis quae sunt sub ea de scientia et reliquis rebus, nisi per modum formae" (*Liber de Causis*, prop. XVIII (XVII), ed. C. Pera, Marietti, Taurini - Romae, 1955, pág. 102, nº 148). A lo cual Santo Tomás comenta: "Est enim duplex modus causandi: *unus* quidem qua aliquid fit, *praesupposito altero*; et hoc modo dicitur fieri aliquid *per informationem*, quia illud quod posterius advenit, se habet ad id [illud] quod praesupponebatur, per modum formae; *alio modo*, causatur aliquid *nullo praesupposito*; et hoc modo dicitur aliquid fieri *per creationem*" (*In De Causis*, prop. XVIII, lect. 18, ed. cit., pág. 104 a, nº 345).

de la Trinidad, sino del término *propio* de la causalidad divina que tiene por efecto el *esse divinum et supernaturale* como participación del *Ipsum esse subsistens*, en y por sobre el *esse naturale*.[81] Por ello, el Angélico afirma que la fe formada con la caridad es una nueva creatura. Porque fuimos creados y producidos en el ser natural con Adán; pero aquella creatura era ya vieja y envejecida, y por ello el Señor, produciéndonos y constituyéndonos en el ser de la gracia, hizo una nueva creatura. Y se dice que es nueva porque por ella nos renovamos en una vida nueva, sea por el Espíritu Santo, sea por la cruz de Cristo. He aquí el texto completo: "Fides ergo charitate formata est *nova creatura*. *Creati* namque et *producti sumus in esse naturae per Adam*; sed illa quidem creatura vetusta iam erat, et inveterata, et *ideo Dominus producens nos, et constituens in esse gratiae*, *fecit quamdam novam creaturam*. *Iac.* I, 18: 'Ut simus initium aliquod creaturae eius'. Et dicitur *nova*, quia per eam *renovamur in vitam novam*; et per Spiritum Sanctum, *Ps.* CIII, 30: 'Emitte Spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae'. Et per crucem Christi, *II Cor.* V, 17: 'Si qua est in Christo nova creatura', etc. Sic ergo per *novam creaturam*, scilicet per fidem Christi et charitatem Dei, quae diffusa est in cordibus nostris, renovamur, et Christo coniungimur".[82] Un concepto semejante expresa Santo Tomás, pero en forma negativa, al comentar el celebérrimo texto del Apóstol, "Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia [...] charitatem autem non habuero, nihil sum",[83] diciendo: "Si, inquam, habuero omnia praedicta ad perfectionem intellectus pertinentia, charitatem autem non habuero, per quam perficitur voluntas, nihil sum, scilicet secundum *esse gratiae*, de quo dicitur *Eph.* II, 10: 'Ipsius sumus factura, creati in Christo Iesu in operibus bonis'. Unde et contra quemdam dicitur *Ez.* XXVII, 19: 'Nihil factus es, et non eris in perpetuum'. Quod quidem fit propter defectum charitatis, per quam homo bene utitur intellectu perfecto. Sine charitate autem eius usus bonus non est. Unde et *supra* c. VIII, 1 dicitur, quod 'scientia inflat, charitas aedificat'".[84]

[81] "Quamvis gratia non sit principium esse naturalis, *perficit tamen esse naturale, in quantum addit spirituale*" (*De Veritate*, q. 27, a. 6 ad 1, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 814, lín. 120 s.).

[82] *In Ep. ad Gal.*, c. VI, v. 15, lect. 4, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. I, pág. 648, nº 374.

[83] *I ad Corinthios*, c. XIII, v. 2.

[84] *In Ep. I ad Cor.*, c. XIII, v. 2, lect. 1, ed. cit., t. I, pág. 381 a, nº 766.

Por lo demás, es también creación la producción del *esse gratiae* porque, a semejanza del *esse naturae*, el *esse gratiae* se constituye como degradación o bien caída de la simple identidad del *esse divinum per essentiam* en la diversidad metafísica de la participación con el intervalo de la nada: es creación según el Angélico en cuanto el *esse gratiae* es producido de la nada (*ex nihilo factus*) como caída en participación de ser de la intensidad total del Ser por Esencia que se realiza en la interioridad de la vida divina.[85] Por ello, al explicar Santo Tomás el κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ[86] de San Pablo, afirma que es propio de la razón de la gracia el que no proceda de obras precedentes. Crear es pues hacer algo de la nada, por lo cual puede decirse de alguien que es justificado sin méritos precedentes que es creado, o sea hecho de la nada. En efecto, sostiene textualmente Santo Tomás: "Pertinet ad rationem gratiae, ut non sit ex operibus praecedentibus, et hoc exprimitur in hoc quod subdit *creati*. *Est enim creare, aliquid ex nihilo facere, unde quando aliquis iustificatur sine meritis praecedentibus, dici potest creatus, quasi ex nihilo factus*. Haec autem actio, scilicet creatio iustitiae, fit virtute Christi, Spiritum Sanctum dantis. Propter quod subdit 'in Christo Iesu', id est per Christum Iesum. *Gal.* ult. (VI, 15): 'In Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed nova creatura'. *Ps.* CIII, 30: 'Emitte Spiritum tuum, et creabuntur'".[87] El Aquinate insiste tanto en exponer como desborde de la plenitud por esencia del seno de la vida intratrinitaria el surgimiento que no solo fundamenta la producción del ser de la nada sino la pertenencia radical de la creatura al Creador (y que expresa aquel punto único e incomparable de lo real en el cual Dios se encuentra con la creatura y la creatura con Dios), cuanto en señalar la semejanza del surgimiento radical de la recreación *in esse gratiae* con el surgimiento primero de la nada de la primera creación *in esse naturae*, ya que la recreación debe responder a la creación. En otras palabras, según el Angélico la primera creación de las cosas fue realizada con el poder de Dios Padre por el Verbo: la recreación, entonces, ha debido hacerse por el Verbo con el poder de Dios Padre a fin de que respondiera a

[85] "Gratia, secundum se considerata, *perficit essentiam animae, inquantum participat quandam similitudinem divini esse*" (*S. Th.*, III, q. 62, a. 2 c.).

[86] *Ad Ephesios*, c. II, v. 10, Merk, Roma, 1951, pág. 637.

[87] *In Ep. ad Eph.*, c. II, v. 10, lect. 3, ed. cit., t. II, nº 99, pág. 26.

la creación. Dice expresamente Santo Tomás: "Prima rerum creatio facta est a potentia Dei Patris per Verbum. Unde et recreatio per Verbum fieri debuit a potentia Dei Patris, ut recreatio creationi responderet: secundum illud *II Cor.* V, 19: 'Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi'".[88]

§ 5. *Dícese que la gracia es creada, por cuanto los seres humanos según ella son creados, o sea constituidos en un* nuevo ser: "in novo esse constituuntur" (S. Th., *I-II, q. 110, a. 2 ad 3*)

Dios, luego, produce como desborde de su plenitud por esencia y con el intervalo de la nada el *esse gratiae*, el cual propia y directamente emana como participación formal del Ser divino por esencia: recreación sobrenatural que responde al primer surgimiento desde la nada de la primera creación *in esse naturae*. Sin embargo, mientras al crear Dios confiere una *forma substancial* a la realidad por la cual subsiste en su ser natural, al recrear en cambio Dios confiere una *forma accidental* por la cual permanece en el ser de la gracia: "Creare et recreare effective Dei est; unde sicut creando, *formam substantialem rei confert per quam in esse naturali subsistit, ita etiam recreando, formam gratiae confert, per quam in esse gratiae permanet*; non enim potest intelligi quod sit agens nisi aliquid in effectu suo faciat, *vel formam aliquam inducat, vel substantialem, vel accidentalem*; unde gratia dicitur recreare formaliter, sed Deus effective".[89] Es decir: mientras en la primera creación Dios crea el ser natural mediante una forma (*Esse naturale Deus causat ... mediante aliqua causa formali*)[90] que es substancial, en la recreación sobrenatural Dios en cambio crea el

[88] *S. Th.*, III, q. 3, a. 8 ad 2. También: "Iudaei in memoriam primae creationis colebant sabbatum; Christus autem veniens fecit *novam creationem*. Per primam enim homo terrenus, per secundam *homo caelestis effectus est. Gal.* VI, 15: 'In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed nova creatura'. Et haec *nova creatura est per gratiam, quae incepit in resurrectione*. *Rom.* VI, 4-5: 'Quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. Si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius, simul et resurrectionis erimus'. *Et quia resurrectio facta est in Dominica, ideo celebramus illum diem, sicut Iudaei sabbatum propter primam creationem*" (*Duo praecepta caritatis et decem legis praecepta*, tertio praecepto, ed. R. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1954, O. T. II, pág. 257 b, nº 1219).

[89] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 ad 4, Mand. II, pág. 670.

[90] *De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 182 - 189.

esse gratiae mediante una forma añadida ([Deus] *dat esse gratiae per aliquam formam superadditam*).[91] En otras palabras: si en un primer momento fundante es Dios mismo quien produce el ser de la naturaleza y el ser de la gracia con el intervalo de la nada como emanación en participación de su plenitud por esencia junto a la forma adecuada para recibir dicho ser natural o sobrenatural, en un segundo momento inmanente a la creatura, que se fundamenta en el primero como en su causa radical, el ser deriva intrínsecamente de la mediación de la forma.[92]

Ahora bien, como consecuencia de este segundo momento de inmanencia creatural en el que cabe la mediación de la forma en la derivación del ser, Santo Tomás puede aproximar forma y ser al punto de hacer depender el ser y su modo de ser de la forma: la forma substancial da el ser (*simpliciter*) al sínolon, la forma accidental no da el ser *simpliciter* sino el ser tal o cual, así como el calor no hace a su sujeto ser simplemente, sino ser cálido: "Forma substantialis in hoc a forma accidentali differt quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale; sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. [...] Forma autem substantialis dat esse simpliciter, et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari et per eius recessum simpliciter corrumpi".[93] Por tanto, la relación de las formas accidentales con la forma substancial en el orden natural es dialéctica, pues ambas reciben y se dan algo mutuamente. En efecto: "El sujeto –dice el Angélico Maestro– se relaciona de tres maneras con el accidente: α) Primero, como lo que le sirve de sustentáculo, pues por sí mismo el accidente no subsiste sino que es sostenido por el sujeto. β) Además, como la potencia con el acto, pues el sujeto subyace al accidente

[91] *De Caritate*, q. un., a. 1 ad 13, ed. cit., Q. D. II, pág. 756 b.

[92] "Deus est vita effective et animae per caritatem et corporis per animam: sed formaliter caritas est vita animae, sicut et anima corporis" (*S. Th.*, II-II, q. 23, a. 2 ad 2). Y aún: "Deus autem vivificat animam non sicut causa formalis, sed sicut causa efficiens; unde *aliqua forma cadit media*" (*De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 1, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 167 - 172).

[93] *S. Th.*, I, q. 76, a. 4 c. Y también dice: "Est autem hoc proprium forme substantialis quod det materie esse simpliciter – ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est –. Non autem per formas accidentales habet esse simpliciter, set esse secundum quid, puta esse magnum uel coloratum uel aliquid tale" (*De Anima*, a. 9 c., ed. Leon., t. XXIV, 1, pág. 80, lín. 145 - 151).

como una cierta potencia de lo activo, y por eso también al accidente se lo llama forma. γ) Por fin, como la causa con el efecto: pues los principios del sujeto son principios *per se* del accidente".[94] Esta dialéctica de semejanza-desemejanza entre la forma substancial y la forma accidental en lo que hace al orden natural, está mejor explicada cuando se trata de la emanación de las potencia del fondo del alma y su conexión con el alma misma. En efecto, a ese respecto dice el Angélico: "La forma substancial y la accidental en parte se asemejan y en parte difieren. Se asemejan en que una y otra son acto y por ellas una cosa está en cierto modo en acto. Sin embargo, se diferencian por dos cosas: α) Primero, porque la forma substancial hace ser absolutamente (*simpliciter*) y su sujeto es el ente que sólo está en potencia. En cambio, la forma accidental no hace ser simplemente sino ser 'tal' o 'tanto' o 'en relación al': el sujeto de ella es un ente en acto. Y así se ve que la actualidad se encuentra antes en la forma substancial que en su sujeto: y como lo primero es causa en cualquier género, la forma substancial causa el ser en acto en su sujeto. Por el contrario, la actualidad se halla primero en el sujeto de la forma accidental que en la misma forma accidental: de modo que la actualidad de la forma accidental es causada por la actualidad del sujeto. Y así el sujeto, por cuanto está en potencia es el receptor de la forma accidental, y por cuanto está en acto la produce. Entiéndase esto del accidente *per se* y propio: pues con respecto al accidente ajeno, el sujeto se limita a recibirlo; el que lo produce es el agente extrínseco. β) La segunda diferencia entre la forma substancial y la accidental es que, como lo menos principal está en razón de lo más principal, la materia está en razón de la forma substancial; pero en cambio la forma accidental está en función de completar el sujeto".[95] O sea que "el accidente es causado por el sujeto

[94] "Subiectum tripliciter comparatur ad accidens. *Uno modo* sicut praebens ei sustentamentum; nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subiectum. *Alio modo* sicut potentia ad actum; nam subiectum accidenti subiicitur, sicut quaedam potentia activi; unde et accidens forma dicitur. *Tertio modo* sicut causa ad effectum; nam principia subiecta sunt principia per se accidentis" (*De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 3, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 715 b).

[95] "Forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem

en la medida en que está en acto y es recibido por él en la medida en que está en potencia": "accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia".[96] Por tanto, en el orden natural el sujeto es causa del accidente propio, causa final y en cierto modo activa, y también material, por cuanto es capaz de recibir los accidentes: "subiectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa; et etiam ut materialis, inquantum est susceptivum accidentis".[97] Entonces y en definitiva, la razón última de la necesidad de las formas accidentales es la limitación de la substancia creada, y así: "la forma simple, que es el acto puro, no puede ser sujeto de ningún accidente, porque el sujeto es al accidente como la potencia al acto. Y de este modo es solo Dios".[98] Las formas accidentales naturales están pues para completar la limitación de la forma substancial compuesta (*forma accidentalis est propter completionem subiecti*)[99] por cuanto dan el modo de ser de la misma naturaleza natural del sujeto al modo del sujeto: las formas accidentales naturales emanan del sujeto según la naturaleza del mismo y lo configuran según un modo de ser, un modo de vivir, un modo de entender, un modo de querer, 'tal', 'tanto', o 'en relación a', etc. adecuado a la índole y naturaleza de dicho sujeto.

accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens, subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto, et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali, unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis, inquantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente, nam respectu accidentis extranei, subiectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est *agens extrinsecum*. Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia, cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso, forma accidentalis est propter completionem subiecti" (*S. Th.*, I, q. 77, a. 6 c.).

[96] *S. Th.*, I, q. 77, a. 6 c.

[97] *S. Th.*, I, q. 77, a. 6 ad 2.

[98] "Forma simplex quae est actus purus, nullius accidentis potest esse subiectum: quia subiectum eomparatur ad accidens ut potentia ad actum. Et huiusmodi est solus Deus" (*S. Th.*, I, q. 54, a. 3 ad 2).

[99] *S. Th.*, I, q. 77, a. 6 c.

Ahora bien, la forma gracia que eleva al alma a un ser sobrenatural, para Santo Tomás no puede ser una forma substancial. Ella adviene después de la constitución del ser substancial del hombre: "Omne illud quod advenit alicui post esse completum, accidentaliter se habet ad ipsum".[100] Por lo demás, "toda substancia –dice el Angélico– o es la misma naturaleza de la realidad de la cual es substancia, o es parte de la naturaleza como la materia y la forma, por lo que también a ellas se les puede llamar substancias. Pero la gracia está por encima de la naturaleza humana, de modo que no puede ser una substancia o una forma substancial: luego es una forma accidental de la misma alma. Lo que es substancial en Dios se vuelve accidental en el alma participante de la divina bondad, como se ve en la ciencia".[101]

Por consiguiente, la gracia es una forma accidental. Sin embargo, como hemos dicho,[102] según el Angélico se trata de una forma accidental que no guarda ninguna semejanza con las formas accidentales naturales: "*Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae quae philosophi scriverunt invenitur*, quia philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia quae *ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos*".[103] En efecto, mientras que las formas accidentales naturales completan la limitación del sujeto, puesto que le dan un modo de ser 'tal', 'tanto', 'en relación a', etc. que responde a la misma naturaleza natural del sujeto, al modo del sujeto, la forma sobrenatural de la gracia da al sujeto un *esse spirituale* que fundamenta el operar de una nueva naturaleza[104] –la naturaleza divina por participación–

[100] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, Mand. II, pág. 671.

[101] "Omnis substantia vel est ipsa natura rei cuius est substantia: vel est pars naturae, secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis: sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima *participante divinam bonitatem: ut de scientia patet*" (*S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 2).

[102] Cfr. *supra*, parte I[a], cap. II, § 3, págs. 130 ss.

[103] *De Veritate*, q. 27, a. 2 ad 7, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 795, lín. 198 - 202. Cfr. también: *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 ad 1, Mand. II, pág. 678; *De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 714.

[104] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3 c., Mand. II, págs. 674 y 675. Cfr. *De Verit.*, q. 27, a. 2 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 794, lín. 150 - 154.

en la naturaleza del sujeto, nueva naturaleza que no es proporcionada a la naturaleza natural del sujeto. Mientras que las formas accidentales naturales derivan de la forma substancial, y el sujeto se constituye en causa radical de las mismas, es decir en causa final y en cierto modo activa, y también material ("subiectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa; et etiam ut materialis, inquantum est susceptivum accidentis"),[105] la gracia, en cambio, no deriva del sujeto, y tampoco encuentra causa en el sujeto, ni eficiente, ni tal materia *in qua* que sea de tal manera en potencia que por un agente natural pueda ser puesta en acto, como es en las formas naturales, y así, a diferencia de las formas naturales accidentales, la infusión de la gracia responde a la razón propia de creación: "Infusio tamen gratiae accedit ad rationem creationis in quantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, quod per *agens naturale* educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus".[106] En otras palabras; mientras que las formas accidentales naturales conducen al sujeto a un *modus essendi* del mismo orden del sujeto por cuanto el sujeto está en potencia para recibirlas, pero, a su vez, dichas formas accidentales naturales se hacen o se corrompen en la medida en que el sujeto comience o cese de estar en acto según esta forma –de modo tal que la actualidad de la forma accidental es causada por la actualidad del sujeto[107] en virtud de su ser natural causado eficientemente por Dios en la creación natural–, la forma accidental de la gracia en cambio da al sujeto un nuevo ser de un orden distinto al natural del sujeto y en virtud no ya de la potencialidad del sujeto, sino de la inmediata causalidad divina que crea en el sujeto, en el instante de la recreación sobrenatural, ese nuevo ser divino y espiritual por el cual el hombre se constituye en una nueva creatura en Cristo (ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις).[108]

En fin, esta altísima y no menos ardua dialéctica de la forma accidental sobrenatural que constituye al hombre en una nueva creatura en Cristo al producir un nuevo ser sobrenatural creado de la nada eficientemente por

[105] *S. Th.*, I, q. 77, a. 6 ad 2.

[106] *De Potentia*, q. 3, a. 8 ad 3, ed. cit., Q. D. II, pág. 62.

[107] "*Actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti*" (*S. Th.*, I, q. 77, a. 6 c.).

[108] *Ad Corinthios II*, c. V, v. 17, Merk. Roma, 1951, pág. 602.

Dios, es tratada magistralmente por Santo Tomás cuando afirma: "Como dice Boecio '*el ser del accidente es ser en*'. De allí que el accidente no se lo llame ente como si tuviera el ser mismo, sino porque es algo. Por ello más se dice ser del ente que ente. Y como el devenir y el corromperse son propios de lo que es ser, luego dícese, hablando con propiedad, que ningún accidente deviene ni se corrompe, sino que deviene o se corrompe según el sujeto comience a estar en acto o cese de estarlo (*incipit vel desinit esse in actu*) según ese accidente. De acuerdo con esto dícese también que la gracia es creada, por cuanto los hombres según ella son creados, esto es, son constituidos en un nuevo ser, de la nada, o sea no por sus méritos". El texto latino es el siguiente: "Sicut dicit Boëtius, '*accidentis esse est inesse*'.[109] Unde omne accidens non dicitur ens quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est: unde et magis dicitur esse *entis* quam *ens*, ut dicitur in *VII Metaphysicorum.*[110] Et quia eius est fieri vel corrumpi cuius est esse,[111] ideo, proprie loquendo, nullum accidens neque fit neque corrumpitur: sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subiectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam *gratia dicitur*

[109] Pseudo-Beda, *Sent. Phil. ex Arist.*, sect. I, litt. A; M. L., XC, 968 D. Cfr. texto latino, *supra*, pág. 130, nota 5.

[110] τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι (*Metaph.*, VII [Z], 1, 1028 a 18-20, ed. W. D. Ross). Santo Tomás en su comentario, afirma: "Alia vero dicuntur entia, non quia ipsa habeant secundum se aliquam quidditatem, quasi secundum se entia, cum non ita dicant absolute quid: sed eo quod *sunt talis entis*, idest eo quod habent aliquam habitudinem ad substantiam quae est per se ens; quia non significant quidditatem; inquantum scilicet quaedam sunt qualitates talis entis, scilicet substantiae, et quaedam quantitates, et aliae passiones, vel aliquid aliud tale, quod significatur per alia genera" (*In VII Metaphys.*, lect. 1, ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1964, pág. 376 b, nº 1251).

[111] "Creari est quoddam fieri, ut dictum est. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae; sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album. Unde, secundum philosophum, accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia et formae, et huiusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia" (*S. Th.*, I, q. 45, a. 4 c.).

creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur, ex nihilo, idest non ex meritis; secundum illud *ad Ephes.* II, 9: 'Creati in Christo Iesu in operibus bonis'".[112]

Por consiguiente, el *esse gratiae* en el orden sobrenatural constituye la *ratio propria creationis* a semejanza del *esse naturale* en el orden de la creación natural: Dios crea propia y directamente el *esse gratiae* a semejanza del *esse naturale* con la mediación de una forma; pero mientras el *esse naturale* deriva de una forma substancial, el *esse gratiae* deriva en cambio de una forma accidental.[113] Así, si la forma substancial da el *esse naturale* al sujeto que es el ser *simpliciter* del singular subsistente (σύνολον), la forma sobrenatural que se añade *post esse naturale completum* perfecciona al sujeto por cuanto lo hace partícipe del ser divino: "Gratia, secundum se considerata, perficit essentiam animae, *inquantum participat quandam similitudinem divini esse*".[114] Así por sobre y dentro (*in*) de la imagen de la creación que participa ya de un modo de ser intensivo del modo de ser divino[115] –porque pertenece de algún modo aunque con propiedad al género del Ser por esencia (*Esse per essentiam*)[116] en cuanto forma subsistente unida necesariamente (*a parte post creationem*) al ser (*esse*) participado propio como la redondez al círculo–, se agrega la participación del *esse gratiae,* una participación*,* entonces más formal e intensiva del ser divino, a la ya formal del *esse naturale*; pues no solo se trata del esse gratiae de una presencia fundante del *esse divinum* como principio efectivo-ejemplar-final por el que todos los entes son según el

[112] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 3.

[113] Por ello afirma Santo Tomás que la vida de la gracia puede tener *magis vel minus*: "*Vita naturalis pertinet ad substantiam hominis*: et ideo non recipit magis et minus. Sed *vitam gratiae participat homo accidentaliter: et ideo eam potest homo magis vel minus habere*" (*S. Th.*, I-II, q. 112, a. 4 ad 3).

[114] *S. Th.*, III, q. 62, a. 2 c. Por lo demás, ya siendo joven *baccalaureus* en total consonancia con su doctrina posterior, sostiene: "Ante infusionem gratiae homo *nondum est particeps divini esse*; unde actus sui sunt omnino improportionati ad merendum aliquod divinum, quod facultatem naturae excedat: sed *per gratiam infusam constituitur in esse divino*; unde jam actus sui proportionati efficiuntur ad promerendum augmentum vel perfectionem gratiae" (*In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 5 ad 3, Mand. II, pág. 707).

[115] *S. Th.*, I, q. 93, a. 2 ad 3.

[116] *De Potentia*, q. 6, a. 6 ad 5, ed. cit., Q. D. II, pág. 176 b.

esse naturale de los mismos,[117] sino de la inmanencia de la presencia de la misma divinidad que como participación formal del ser divino eleva al sujeto a la comunión con la naturaleza divina (θείας κοινωνοὶ φύσεως)[118] que es comunión (κοινωνία) con el Ser, Vida, Verdad y Bien por esencia de la sociedad trinitaria.

§ 6. *La gracia perfecciona el ser natural* (esse naturale) *por cuanto añade el ser espiritual* (esse spirituale)

También afirma el Angélico Maestro que por este ulterior efecto de la virtud divina capaz de crear el *esse gratiae* mediante el cual somos deificados[119] es mayor la justificación que la creación natural en cuanto a la magnitud de lo que se hace (*id quod fit*): en la creación las cosas se producen según el *esse naturae*, inferior al *esse gratiae* de la justificación: "Verbum Augustini '*majus est de impio facere pium quam creare caelum et terram*'[120] intelligendum est quantum ad id quod fit; quia in creatione fit res secundum *esse naturae*, quod est minus quam *esse gratiae* quod datur in iustificatione".[121] Al comentar el texto de San Juan "*opera, quae ego facio, et ipso faciet, et maiora horum faciet*", que sugiere a Agustín la consignada afirmación[122] Santo Tomás se plantea el problema y comenta:

[117] "Sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est" (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, Mand. I, pág. 492). Cfr. *S. Th.*, I, q. 6, a. 4; *De Verit.*, q. 21, a. 4, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 602, lín. 208 - 212.

[118] *Petri Epistola II*, c. I, v. 4, Merk, Roma, 1951, pág. 764.

[119] *In De Div. Nom.*, c. VIII, lect. 2, ed. Pera, Marietti, Taurini - Romae, 1950, pág. 286, nº 761. Para una vision más amplia del tema de la *deificación* de origen dionisiano y la asimilación tomista. Cfr. *supra*, parte Iª, cap. IV, § 4, págs. 162 ss.

[120] *In Ioann.*, tract. 72, super cap. XIV, v. 12; M. L., XXXV, 1823.

[121] *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, q.la 1 ad 1, Moos IV, pág. 851. En una obra de madurez afirma la misma sentencia, pero al revés: "*Nobilius* est esse gratiae quam naturae" (*De Virt. in Communi*, q. un., a. 3, arg. 2, ed. cit., Q. D. II, pág. 715).

[122] El texto completo de Agustín es el siguiente: "'Et majora horum faciet' (*Ioann.*, XIV, 12). Quorum, obsecro? Numquidnam omnium operum Christi majora facit, qui cum timore et tremore suam ipsius salutem operatur (*Philipp.*, II, 12)? Quod utique in illo, sed non sine illo Christus operatur. *Prorsus majus hoc esse dixerim, quam est coelum et terra, et quaecumque cernuntur in coelo et in terra.* Et coelum et terra transibit (*Matth.*, XXIV, 35); praedestinatorum autem, id est eorum quos praescit,

"Maius est iustificare impium quam creare caelum et terram. Nam iustificatio impii, quantum est de se, perseverat in aeternum; *Sap.* I, 15: 'Iustitia perpetua est et immortalis'. Caelum autem et terra transibunt, ut dicitur *Lc.* XXI, 33. Item, quia opus corporale ordinatur ad spirituale: caelum autem et terra opus corporale est, iustificatio vero impii opus spirituale".[123] Porque, en definitiva, para el Angélico Doctor la vida de la gloria, a la cual el *esse gratiae* es igual *in virtute*, así como la semilla del árbol,[124] es en sí misma más permanente que la vida de la naturaleza: más aún, la vida de la naturaleza se establece por la vida de la gloria: "vita glorie quantum est in se *est permanentior quam vita naturae quia per vitam gloriae nature vita stabilitur*, sed per accidens vita naturae est permanentior quam vita glorie, inquantum scilicet est propinquior viventi cui secundum essentiam suam debetur vita naturae non autem vita gratie".[125]

Lo que perfecciona, pues, al ser natural, es este *esse spirituale et divinum* dado por la gracia al alma como participación de la naturaleza divina: "*Quamvis gratia non sit principium esse naturalis, perficit tamen esse naturale in quantum addit spirituale*".[126] Por lo tanto, si Santo Tomás alude a Crisóstomo cuando dice "gratia est sanitas mentis"[127] no es solo a fin de afirmar el aspecto sanante de la gracia, sino también y de modo particular

salus et justificatio permanebit. In illis tantum opera Dei, in his autem etiam est imago Dei" (*In Ioann.*, tract. 72, super cap. XIV, v. 12, M. L., XXXV, 1823).

[123] *In Ioan. Ev.*, c. XIV, v. 12, lect. 3, 5, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1952, pág. 356 b, nº 1900. Asimismo afirma: "Potest dici opus magnum propter magnitudinem eius quod fit. Et secundum hoc, maius opus est iustificatio impii, quae *terminatur ad bonum aeternum divinae participationis*, quam creatio caeli et terrae, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis. Et ideo Augustinus, cum dixisset quod 'maius est quod ex impio fiat iustus, quam creare caelum et terram', subiungit: 'caelum enim et terra transibit: praedestinatorum autem salus et iustificatio permanebit'" (*S. Th.*, I-II, q. 113, a. 9 c.).

[124] "Gratia Spiritus Sancti quam in praesente habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute: sicut et semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeternae: unde et dicitur esse 'pignus hereditatis nostrae' *II Cor.* I, 22 (Cfr. *Ephes.*, I, 14)" (*S. Th.*, I-II, q. 114, a. 3 ad 3). Asimismo: "Gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio Gloriae in nobis" (*S. Th.*, II-II, q. 24, a. 3 ad 2). Aún: "gloria, quae nihil est aliud, quam gratia consummata" (*S. Th.*, I, q. 95, a. 1 arg. 6).

[125] *De Veritate*, q. 7, a. 6 ad 7, ed. Leon., t. XXII, 1, p. 207, lín. 99 - 106.

[126] *De Veritate*, q. 27, a. 6 ad 1, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 814, lín. 120 - 122.

[127] *In Epist. ad Ephes.*, cap. VI, hom. 24, § 5; M. G., LXII, 174, ε'.

para indicar el efecto elevante a un nuevo ser: "(gratia) *dat quoddam esse spirituale et divinum ipsi animae* [...] et se habet ad essentiam animae sicut *sanitas ad corpus*. Et ideo dicit Chrysostomus quod gratia est sanitas mentis".[128] Ya que ambos efectos son obrados simultáneamente como *natura in natura, vivere in vivere, intelligere in intelligere, amare in amare* por la misma participación sobrenatural que regenera o recrea a la primera creación en un nuevo *esse*: el *esse gratiae Christi*.[129]

Así pues, conducidos por la analogía tomista entre la estructura del orden natural y la orden sobrenatural (*omnino simile est de creatione et recreatione*),[130] podemos concluir, respecto del orden sobrenatural fundamentado en el *esse gratiae*, con lo que dice el Angélico Maestro en uno de los textos que ha sido guía en nuestra investigación: "Sicut enim Deus per creationem *contulit rebus esse naturae, et illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata*, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum *forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur*: ita etiam et *in recreatione Deus confert animae esse gratiae; et principium formale illius esse est habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur*".[131] Así, en la dinámica de la causalidad predicamental sobrenatural del *esse gratiae*, la forma sobrenatural y el agente están, luego, en una relación de *pertenencia* radical y de mutua complementaridad: la superación está en la esfera trascendental que se resuelve en la causalidad creativa del *Ipsum esse subsistens divinum* según la plenitud (formal, eficiente y final), la cual con su inmanencia de presencia de inhabitación funda la recreación sobrenatural.

[128] *De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 2 ad 21, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 714. Cfr. *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 ad 1, Mand. II, pág. 678.

[129] *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4 c.

[130] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, pág. 395.

[131] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, pág. 395.

CAPÍTULO III

LA REFUSIÓN DE LA GRACIA

> "Magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum: et hoc est in Christo, et in Beata Virgine"
>
> (*In salutationem Angelicam expositio*)

§ 1. *La estructura de la causalidad como producción del* esse gratiae

Se puede decir que según Santo Tomás el *esse gratiae* cumple la función de *primer fundante* en el orden sobrenatural, análoga a la que cumple el *esse naturae* en el orden natural.[1] En efecto, afirma el Angélico Maestro: "Non potest aliquis habere spiritualem operationem, *nisi prius esse spirituale accipiat*, sicut nec operationem alicuius naturae, nisi prius habeat esse in natura illa".[2] Se podría, entonces, decir que gracias precisamente al *esse gratiae*, que es el efecto sobrenatural propio de Dios, toda la realidad sobrenatural está circunscripta y contenida por Dios: tal como el *esse naturae* actúa toda la realidad del orden natural, el *esse gratiae* actúa el alma en su dimensión sobrenatural al par que todos los aspectos del ente en su esfera sobrenatural. Sin embargo, no es cuestión de imaginar que Dios causa el *esse gratiae* y lo deja librado a sus fuerzas, suspendido en el aire, como si el

[1] "*Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse*, quod omnes alii effectus presupponunt et super ipsum fundantur. Necesse est autem omne quod quolibet modo est a Deo esse" (*Comp. Theol.*, I, c. 68, ed. Leon., t. XLII, pág. 103, lín. 4 - 7).

[2] *De Veritate*, q. 27, a. 2 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 794, lín. 150 - 154. Cfr. *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3 c., Mand. II, págs. 674 y 675.

esse gratiae que fue creado como participado fuese subsistente por sí mismo. El *Esse divinum per essentiam* es el único subsistente real por sí mismo: todos sus participantes, ya de orden natural, ya de orden sobrenatural, subsisten en un sujeto que es la esencia o forma y tal como la participación del ser natural (*esse naturae*) subsiste en la síntesis del acto de ser (*esse*) participado con la propia potencia o sujeto que es la forma, de igual modo la participación del ser sobrenatural (*esse gratiae*) subsiste en el alma que es sujeto en cuanto dispuesta por la forma sobrenatural de la gracia. Se debe admitir que en el primer origen de la realidad, es Dios mismo quien hace la primera separación (*Diremption*)[3] del ser participado ya natural, ya sobrenatural en sus principios, y que así, procede de Dios no solo el ser natural o sobrenatural, sino también la forma, natural o sobrenatural, substancial o accidental, que lo recibe. Dios, si bien puede reservar para Sí algunos efectos inherentes a su causalidad primera fundante del orden natural y/o sobrenatural, no puede suplir la función de causa formal intrínseca, ya substancial, ya accidental, sea en el orden de la naturaleza, sea en el de la gracia, sea en el de la gloria, porque de otra manera Dios se identificaría con el grado ontológico y esencia de la creatura. En efecto, dice el Aquinate: "Deus esse naturale creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. *Nam unicuique dedit formam per quam esset.* Et similiter *dat esse gratiae per aliquam formam superadditam*".[4] Luego, en la estructura de la causalidad como producción radical de la realidad, Dios, simultáneamente dando el ser natural y el sobrenatural, produce lo que recibe dicho ser; y así no necesita obrar a partir de algo preexistente: "Deus simul dans *esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti*".[5]

§ 2. *La causalidad del* esse gratiae *y la estructura de lo sobrenatural por participación*

Ahora bien, si la producción radical de la realidad tanto natural como sobrenatural y su estructura causal es efectuada como desborde de la ple-

[3] Respecto al significado que aquí damos al término *Diremption*, cfr. *supra*, Introducción, nota 133, pág. 80.

[4] *De Caritate*, q. un., a. 1 ad 13, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 756. Cfr. *De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 182 - 189.

[5] *De Potentia*, q. 3, a. 1 ad 17, ed. cit., Q. D. II, pág. 41.

nitud por esencia divina con el intervalo metafísico de la nada, para Santo Tomás es justamente en virtud de los propios principios que el ser finito, natural o sobrenatural, se establece en su identidad metafísica y originalidad de ser y se muestra coligado al primer principio de derivación y no confundido con él. Como Dios es causa total del ser (*esse naturae vel gratiae*), Dios se interna todo en todo el ser con su presencia fundante: más aún, es la inmanencia de su presencia como participación de la plenitud por esencia lo que funda y entraña la estructura del ser y obrar de toda la realidad creada, tanto natural como sobrenatural; pero no por ello deja de ser diverso el ser de las diversas realidades por el cual cada cosa formalmente es y obra según su ser.[6]

Así pues la causalidad del *esse gratiae,* a semejanza de la del *esse naturae*, puede ser considerada en varios planos y Santo Tomás ha mostrado una preocupación constante por llegar a una terminología más sintética y en consonancia con la exigencia de inmanencia creatural de los principios aristotélicos por él asumidos. En lo que respecta al *esse naturae,* hasta el *Contra Gentiles* y el *De Potentia* el *esse* es declarado por el Angélico Doctor efecto *exclusivo* de Dios, precisamente porque constituye el término propio de la creación: "Effectus suis causis proportionaliter respondent: ut scilicet effectus in actu causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia causis quae sunt in potentia; et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero causis universales; ut docet Philosophus in secundo *Physicorum.*[7] *Esse autem est causatum primum,*[8] *quod ex ratione suae communitatis apparet.* Causa igitur propria essendi est agens primum et universale, quod Deus est; *alia* vero *agentia* non sunt causa essendi simpliciter, sed *causa essendi hoc*, ut hominem vel album: *esse autem simpliciter per creationem causatur,* quae nihil praesupponit, quia non potest aliquid prae-

[6] *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, Mand. I, pág. 492.

[7] *Physic.*, II [B], 3, 195 b 25 s.: ἔτι τὰ μὲν γένη τῶν γενῶν, τὰ δὲ καθ᾽ ἕκαστον τῶν καθ᾽ ἕκαστον.

[8] Cfr. *Liber de Causis*, prop. IV: "Prima rerum creaturarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud, quod est quia esse supra sensum et supra animam et supra intelligentiam: et non est post causam primam latius neque prius causatum ipso. Propter illud ergo factum est superius creatis rebus omnibus et uehementius unitum" (Ed. Bardenhewer, Friburgo Br., 1882, pág. 166, lín. 19 - 23).

existere quod sit extra ens simpliciter. Per alias autem factiones fit hoc ens vel tale: nam ex ente praeexistente fit hoc ens vel tale".[9] En este período la causalidad instrumental, que es admitida para la producción de la naturaleza como tal (*homo-Petrus generat hominem-Paulum*), no puede ser admitida para la producción del *esse,* que es el efecto exclusivo de Dios y término del acto creativo, porque dicho *esse* es el acto presupuesto de cualquier acción creada: "Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis, quod sit prius in via generationis quam esse, quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile: nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via generationis, sicut prius est animal quam homo in generatione hominis, ut Philosophus dicit in libro *De gen. anim.*".[10] La conclusión es que cualquier causalidad propia de la creatura respecto del *esse* equivaldría a una causalidad creadora, la cual evidentemente no compete a la creatura: "Cum ergo aliquid fit omnino ex non ente, ens per se fiet: oportet igitur ut ab eo quod per se est causa essendi: nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. Hoc autem est *primum ens solum quod est causa entis,* inquantum huiusmodi; *alia* vero *sunt causa* essendi per accidens, et huius esse per se".[11] La causa segunda es así *causa essendi per accidens,* esto es aún menos que causalidad instrumental.

En cambio, en la *Suma Teológica* se replantea el problema en términos que parecen armonizar mejor con la síntesis de trascendencia e inmanencia que Santo Tomás viene realizando. La importancia impar del texto reside en el perfecto paralelismo que presenta entre la participación y causalidad predicamental-horizontal de la forma y/o naturaleza (*homo-Petrus generat hominem-Paulum*) con la participación y causalidad trascendental-horizontal del ser (*ens creatum produce esse in hoc*). En efecto, afirma Santo Tomás:

1) (Participación-causalidad predicamental de la forma-naturaleza): "Aliquod perfectum, *participans aliquam naturam, facit sibi simile, non* quidem *producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid.* Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia

[9] *Cg.*, II, 21, adhuc[1], ed. P. Marc, Marietti, Taurini, 1961, t. II, pág. 129, nº 972.

[10] *Cg.*, II, 21, praeterea, ed. cit., t. II, pág. 130, nº 975. Cfr. *De gen. anim.*, II [B], 3, 736 b 35 ss.

[11] *Cg.*, II, 21, adhuc[2], ed. cit., t. II, pág. 131, nº 978.

sic esset causa sui ipsius; *sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato*; et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam per quam est hic homo".

2) (Participación-causalidad predicamental-horizontal del ser [*esse*] trascendental): "Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque *ens creatum participat,* ut ita dixerim, *naturam essendi*: quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est.[12] *Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat in hoc.* Et sic oportet quod id per quod aliquid est hoc, praeintelligatur actioni qua facit sibi simile".[13] Así pues, la fórmula es negativa, pero el significado es netamente positivo: el agente creado puede causar el *esse absolute,* no según la universalidad del ser porque el efecto no puede superar la causa, pero sí en la particularidad del acto singular.[14]

[12] Cfr. *S. Th.*, I, q. 3, a. 4 y 5 ad 2; *Ibidem*, q. 7, a. 1 ad 3; a. 2 ad 1.

[13] *S. Th.*, I, q. 45, a. 5 ad 1.

[14] Cfr. P. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, ed. cit., pág. 370. Se entiende por participación trascendental ante todo a la fundación (derivación) de los entes en él (de él) *Esse subsistens* como acto intensivo, y en segundo lugar a la ejemplaridad de las Ideas divinas –como formas intensivas– respecto de las esencias creadas. Se entiende por *participación predicamental* la referencia de las especies al género y de los individuos a la propia especie, como al todo formal. Se entiende por *causalidad intensiva* (trascendental) a la causalidad total del Principio creativo (Causa primera) o "causalidad por esencia" que toca (*attingit*) al *esse* y a la esencia, a la causa (segunda) productora y al mismo efecto. Se entiende por *causalidad predicamental* a aquella causalidad que se actúa en el encuentro o inserción en el ente finito de la causalidad de la propia forma con la *eficiencia fundante* de la *Causa Primera*. Es decir, la causalidad predicamental es aquella que tiene por objeto el *fieri* que es el devenir o bien el desarrollo de la realidad creada en el ámbito del género y de la especie. En este sentido vale en la metafísica tomista el principio *forma dat esse* que estructura el principio aristotélico de la causalidad predicamental (*omne agens agit sibi simile*) en todos los niveles (Aristóteles, *Metaph.*, VI [Z], 8, 1033 b 29-34; cfr. *De Anima*, II [B], 4, 415 a 26-b 2; *De Generat. et Corrupt.*, I [A], 7, 324 a 9-12). Este principio aristotélico es retrotraído por Santo Tomás a su fundamento en la causalidad intensiva del principio creativo: "Neque etiam oportet ut omne quod habet aliquam formam quasi participatam, recipiat eam immediate ab eo quod est essentialiter forma: sed immediate quidem ab alio quod habet similem formam, simili modo scilicet *participatam, quod tamen agat in virtute illius formae separatae, si qua sit talis.* Sic enim *agens similem sibi effectum producit*" (*Cg.*, III, 69, Neque, ed. cit., t. III, pág. 97 b, nº 2452).

Una profundización análoga a la mencionada con respecto a la causalidad del *esse naturae* en esta síntesis de inmanencia y trascendencia, se encuentra en lo que concierne a la estructura de la realidad sobrenatural y la causalidad del *esse gratiae.* En efecto, en el comentario al libro de las *Sentencias* de P. Lombardo el *esse gratiae* es declarado por Santo Tomás efecto exclusivo de Dios, precisamente porque al elevar al hombre a una vida que está por encima de la condición de toda naturaleza creada, excede los términos de todo agente creado y no puede ser sino objeto propio de la causalidad divina: "Cooperatur enim aliquid Deo instrumentaliter duobus modis. *Uno modo* ita quod per virtutem aliquam habentem esse absolutum et completum in natura operetur ad effectum aliquem producendum non solum secundarium, sed principalem, sicut ignis cooperatur Deo in generatione ignis alterius. *Et hoc modo accipiendo cooperationem, non poterat conferri homini ut Deo cooperetur in interiori mundatione quae fit per gratiam*; quia gratia elevat hominem ad vitam quandam quae est supra conditionem omnis naturae creatae. *Est enim esse gratiae supra esse naturale et hominis et Angeli quae sunt supremae creaturae.* Et ideo agens quod propria virtute sibi animam assimilat per gratiam, *oportet quod sit supra omnem virtutem creatam.* Et sic talis cooperatio excedet terminos creaturae. *Alio modo* aliquid cooperatur Deo non per virtutem quae habeat esse perfectum in natura, neque ad ultimum principalem effectum directe pertingendo, sicut de sacramentis in I dictum est. Et hoc modo cooperari Deo in interiori emundatione, ut Quidam dicunt, *disponendo,* potuit homini conferri sine sacramentis, sicut sacramenta praebendo facit. Et hoc modo cooperari pertinet ad potestatem excellentiae in Christo".[15] Es decir, Santo

[15] *In IV Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3, q.la 1, Moos IV, pág. 207. También en el mismo *Sententiarum* afirma el Aquinate: "Nulla creatura gratiam gratum facientem, in qua sola Spiritus Sanctus datur, conferre potest. Cujus ratio potest dupliciter assignari. *Primo*, quia cum omnis operatio creaturae praesupponat potentiam materiae, impossibile est quod aliqua creatura aliquam formam producat in *esse*, quae non educitur de potentia materiae: et inde est quod anima rationalis a solo Deo creatur. Et quia *gratia gratum faciens elevat hominem supra totum esse naturae*, inquantum elicit actum et ordinat in finem in quem natura per sua principia attingere non potest; *non est perfectio educta de potentia materiae*; et *ideo a solo Deo confertur*. *Alia ratio potest esse*, quia cum omnis actio sit secundum aliquam similitudinem in per se agentibus, secundum quod videtur quod unumquodque agit sibi simile; oportet, si aliqua perfectio acquisita in aliquo

Tomás niega al hombre, en su obra juvenil de las *Sentencias,* toda posible cooperación de causa segunda en la consecución del *esse gratiae*: es afirmada, en cambio, sólo una cooperación de Cristo en virtud de su potestad de excelencia de tipo disposicional análoga a la que Santo Tomás atribuye a los sacramentos en su primera sentencia, o sea se afirma una causalidad que ni siquiera es propiamente instrumental y solo para Cristo.[16]

En la Cuestión Disputada *De Veritate* se sostiene que aunque ninguna creatura puede crear la gracia efectivamente (*effective*), sin embargo, determinadas creaturas pueden ejercer un ministerio destinado a la recepción de la gracia: "Simpliciter concedendum est quod *nulla creatura potest creare gratiam effective*, quamvis aliqua creatura possit *aliquod ministerium adhibere* ordinatum ad gratiae susceptionem".[17] Ninguna creatura puede crear efectivamente la gracia según el Angélico Doctor, ante todo por la *condición misma de la gracia.* La gracia es una perfección que eleva el alma a un ser sobrenatural (*esse supernaturale*) y ningún efecto sobrenatural puede provenir de una creatura: "*Gratia* enim, ut dictum est, est quaedam *perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale; nullus autem effectus supernaturalis potest esse ab aliqua creatura, duplici ratione.* [α] *Primo* quidem quia eius solius est rem ultra statum naturae promovere, cuius est gradus naturae statuere et limitare, quod solius Dei esse constat; [β] *secundo* quia nulla virtus creata agit nisi praesupposita potentia materiae vel alicuius loco materiae; potentia autem naturalis creaturae non se extendit ultra perfectiones naturales; unde nullam supernatu-

immediate conjungat alicui sicut similitudo ipsius, quod immediate ab ipso producatur. Et quia *per gratiam efficimur ipsi Deo conjuncti, et non mediante aliqua creatura*; ideo oportet *quod gratia immediate a Deo in nos procedat*. *Tertia ratio* potest etiam sumi ex virtute ipsius gratiae, ex qua eliciuntur in nobis actus meritorii, qui ducunt in infinitum bonum, sicut objectio tangit; et *ex eo quod in omnibus agentibus ordinatis per modum agentis et instrumenti ultima perfectio attribuitur primo agenti*; sicut forma substantialis non est per calorem ignis, qui est quasi instrumentum, sed per virtutem caelestem, quae est primum agens" (*In I Sent.*, d. 14, q. 3, a. 1 c., Mand. I, pág. 328).

[16] "Deus immediate informat mentem nostram quantum ad ipsam perfectionem gratiae, tamen potest ibi cadere medium *disponens*; et sic gratia fluit a Deo mediante Christo homine. Ipse enim *disposuit* totum humanum genus ad gratiae susceptionem" (*In III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1 ad 3, Moos III, pág. 409).

[17] *De Veritate*, q. 27, a. 3 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 797, lín. 208 - 212.

ralem operationem aliqua creatura efficere potest: et inde est quod miracula sola divina virtute agente fiunt, quamvis ad miraculi expletionem *aliqua creatura cooperetur vel orando vel qualitercumque aliter ministerium* adhibendo".[18] En segundo lugar, según Santo Tomás ninguna creatura puede crear efectivamente la gracia como consecuencia de la *obra de la gracia.* Pues por la gracia es alterada la voluntad del hombre: la misma gracia es la que dispone la voluntad del hombre a querer el bien; pero cambiar la voluntad es un efecto que sólo Dios puede obrar: y dado, pues, que ninguna creatura puede cambiar la voluntad, ninguna creatura puede tampoco conferir la gracia por la que es alterada la voluntad: "*Secunda ratio sumitur ex operatione gratiae.* Nam per gratiam voluntas hominis immutatur; ipsa enim est quae praeparat hominis voluntatem ut bonum velit, secundum Augustinum (in lib. *De Gratia et Natura,* c. 23): voluntatem autem immutare solius Dei est [...]. Quia ergo *voluntatem nulla creatura immutare potest, nec gratiam per quam voluntas immutatur aliqua creatura conferre poterit*".[19] Finalmente, la tercera razón que alega el Angélico Maestro para demostrar la imposibilidad de que la creatura cree efectivamente la gracia, se funda en el *fin de la gracia.* En efecto, dice el Angélico: "*Tertia ratio* sumitur *ex fine ipsius gratiae.* Finis enim proportionatur principio agenti, eo quod finis et principium totius universi est unum; et ideo, sicut prima actio, per quam res in esse exeunt, scilicet creado, est a solo Deo, qui est creaturarum primum principium et ultimus finis; ita gratiae collatio, per quam mens rationalis immediate ultimo fini coniungitur, a solo Deo est".[20]

Sin embargo, y a diferencia del *Sententiarum,* Santo Tomás en el *De Veritate,* con una referencia explícita a la doctrina de Juan Damasceno según la cual la humanidad de Cristo es *sicut quoddam organum divinitatis eius*,[21] afirma una verdadera causalidad instrumental de Cristo en la gracia:

[18] *De Veritate*, q. 27, a. 3 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 797 s., lín. 214 - 230.

[19] *De Veritate*, q. 27, a. 3 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 798, lín. 233 - 270.

[20] *De Veritate*, q. 27, a. 3 c., loc. cit., lín. 233 - 237, 267 - 270. Cfr. *Ibidem*, a. 4 c.

[21] *De Fide Orth.*, lib. III, c. 19; M. G., XCIV, 1080 B: ὄργανον τῆς Θειοτήτος. Cfr. también, *Ibidem*, c. 15; M. G., XCIV, 1049 A, 1060 A. La profunda sugerencia del Damasceno parte presumiblemente de alguna fórmula oscura del Pseudo-Dionisio tal como la Θεανδρικὴ ἐνέργεια (*Epist.* 4, synopsis epistolae; M. G., III, 1072 C) que Santo Tomás ha sabido asimilar parece, gracias a la clarificación aportada por el tardío Padre de la Iglesia Griega.

"Sicut dicit Damascenus III libro (cap. XV), ipsa Christi humanitas fuit *quasi quoddam instrumentum divinitatis*, et ideo quasi instrumentaliter ea quae sunt humanitatis, ut resurrectio, passio, et alia huiusmodi, ad effectum divinitatis se habent. Sic ergo resurrectio Christi non causat resurrectionem spiritualem in nobis quasi causa principaliter agens, sed sicut causa instrumentalis".[22] Por lo demás, el Angélico Doctor en la antedicha cuestión sostiene una causalidad instrumental de los apóstoles en la recepción del Espíritu Santo por medio de la imposición de las manos, análoga a la de los sacramentos:[23] "Si tamen impositio manuum dicatur *aliquo modo causa acceptionis Spiritus Sancti per modum quo sacramenta sunt causa gratiae,* ut post (art. sequent.) dicetur, hoc non habebit manus impositio in quantum est ab homine, sed ex institutione divina".[24] La fórmula está enunciada en un período condicional, pero el significado es positivo: los apóstoles son causa instrumental de la recepción del Espíritu Santo mediante la imposición de las manos tal como los sacramentos son causa de la gracia.

Pero, aún hay más en materia de causalidad predicamental del *esse gratiae*: Santo Tomás en la misma cuestión *De Veritate,* refiriéndose a la plenitud de gracia en Cristo, afirma: "[α] *Unaquaeque autem substantia tanto a Deo plenius bonitatem eius participat, quanto ad eius bonitatem appropinquat,* ut patet per Dionysium, XLII cap. *Caelestis Hierarchiae;* unde et humanitas Christi, ex hoc ipso quod prae aliis vicinius et specialius divinitati est coniuncta, *excellentius bonitatem divinam participavit per gratiae donum. Ex quo idoneitas in ea fuit ut non solum gratiam haberet*

[22] *De Veritate*, q. 27, a. 3 ad 7, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 799, lín. 312 - 321.

[23] En el tratado *De Veritate* el Angélico afirma una *verdadera causalidad instrumental* en la donación de la gracia por parte de los sacramentos de la nueva ley como aplicación corporal de la justificación obrada (*instrumentaliter*) por la humanidad de Cristo: "Humanitas Christi est *instrumentalis causa iustificationis*; quae quidem causa nobis *applicatur spiritualiter per fidem*, et *corporaliter per sacramenta*, quia humanitas Christi et spiritus et corpus est, ad hoc scilicet ut effectum sanctificationis quae est per Christum in nobis percipiamus" (*De Veritate*, q. 27, a. 4 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 805, lín. 325 - 331). Ello significa con respecto al *Sententiarum* una profundización en la instrumentalidad del sacramento: ya que en dicho comentario el Aquinate declara a los sacramentos causa instrumental meramente *disposicional* de la gracia: "*Sacramentum etiam instrumentaliter non attingit directe ad ipsam gratiam*, ut dictum est, *sed dispositive*" (*In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, q.la 4 c., Moos IV, pág. 37).

[24] *De Veritate*, q. 27, a. 3 ad 16, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 800, lín. 426 - 431.

sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit. [β] Et *quia Christus in omnes creaturas rationales quodam modo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodam modo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse*. [γ] Unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, *ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere*".[25] Es decir, por primera vez en la parábola de su reflexión teológica, el Angélico Doctor aplica a la humanidad de Cristo un esquema de participación-causalidad predicamental del *esse gratiae* trascendental, análogo al utilizado con respecto a la participación-causalidad del *esse naturae.* En otras palabras, así como hemos visto que en el orden natural el *ens creatum* en cuanto *participat naturam essendi* puede producir el *esse naturae* no según la universalidad del ser, aunque sí en la concreción del acto singular,[26] de manera análoga en el orden sobrenatural la humanidad de Cristo, en la medida en que participa –y del modo más excelente por la unión hipostática con la segunda Persona de la Trinidad– de la naturaleza divina, puede causar el *esse gratiae* a todos los hombres: no obviamente como Dios, quien cual causa primera *crea* el *esse gratiae* con el intervalo metafísico de la nada, sino como hombre, por cuanto su humanidad plena de gracia es causa segunda sobrenatural del *esse gratiae,* y por tanto actúa al causar no como con-causa yuxtapuesta o ayuntada a la causa primera, sino como fundamentada en el sentido más universal e intensivo en la antedicha causa primera.

En la segunda parte del texto consignado, el Angélico Maestro establece esta singular analogía: "Quia Christus in omnes creaturas rationales quodam modo effectus gratiarum influit, inde est quod *ipse est principium quodam modo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse*. Unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam *non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere*".[27] La

[25] *De Veritate*, q. 29, a. 5 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 862, lín. 91 - 111.
[26] *S. Th.*, I, q. 45, a. 5 ad 1.
[27] *De Veritate*, q. 29, a. 5 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 862, lín. 102 - 111.

humanidad de Cristo es así una especie de causa segunda sobrenatural fundante y fundada: fundante, en cuanto es principio predicamental de la participación de la naturaleza divina; y fundada en cuanto como causa segunda depende radicalmente de la causa primera, porque la causa primera, siendo la causa creadora del *esse gratiae,* es causa del efecto no sólo en cuanto es la causa de la causa sino también y en consecuencia porque es causa de la causalidad de la causa y finalmente del mismo ser en acto del efecto.[28]

En la *Suma Teológica,* con el propósito de manifestar la causalidad predicamental de Cristo en el *esse gratiae* trascendental, Santo Tomás aplica a la estructura del operar sobrenatural el principio aristotélico *unumquodque agit inquantum est ens actu*[29] con el cual ha estructurado la cau-

[28] Cuando Santo Tomás afirma en el *De Veritate* "*Christus autem operatus est nostram salutem quasi ex propria virtute*; et ideo oportuit quod in eo esset gratiae plenitudo" (*De Veritate*, q. 29, a. 5 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 863, lín. 142 - 145), ha realizado sin duda una notable profundización en la causalidad propia de Cristo (segunda) en el *esse gratiae* en comparación con la causalidad meramente disposicional que el Angélico atribuye a Cristo en el *Sententiarum*: "In actione aliqua potest aliquid esse medium dupliciter: scilicet *quantum ad perfectionem*, et *quantum ad dispositionem tantum*; sicut natura est medium in operatione qua Deus producit animam sensibilem, quia perfectio ultima fit mediante natura; sed in operatione qua producit animam rationalem, natura non est medium, nisi quantum ad dispositionem. Similiter dico quod Deus *immediate informat mentem nostram quantum ad ipsam perfectionem gratiae*, tamen potest ibi cadere medium *disponens*; et sic *gratia fluit a Deo mediante Christo homine*. *Ipse* enim *disposuit totum humanum genus ad gratiae susceptionem*" (*In III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1 ad 3, Moos III, págs. 408 y 409).

[29] ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου: τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἔστιν. εἴρηται δὲ ἐν τοῖς περὶ τῆς οὐσίας λόγοις ὅτι πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἔκ τινος τι καὶ ὑπό τινος, καὶ τοῦτο τῷ εἴδει τὸ αὐτό (*Metaph.*, IX [θ], 8, 1049 b 24-29). Santo Tomás comenta: "Semper enim oportet quod *id quod est in potentia ens, sit actu ens ab agente, quod est actu ens*. Unde homo in potentia fit homo in actu ab homine generante, qui est in actu. Et similiter musicum in potentia respicit musicum in actu, discendo a doctore qui est musicus actu. Et ita semper eo quod est in potentia, est aliquid prius quod movet, et movens est in actu. Unde relinquitur, quod licet idem numero prius tempore sit in potentia quam in actu, tamen aliquod ens in actu secundum idem specie, est etiam prius tempore, quam ens in potentia" (*In IX Metaphys.*, lect. 7, Turín, 1950, nº 1848, pág. 444 a). Confrontar también en Aristóteles (*Phys.*, III, 2, 202 a 11-12) y el comentario de Santo Tomás que afirma: "Cum *omne agens agit inquantum est actu*, sicut actu homo facit ex homine in potentia hominem actu: unde, cum *unumquodque sit actu per formam*, *sequitur quod forma sit principium*

salidad predicamental del orden natural.[30] En efecto afirma el Aquinate: "*Unumquodque agit inquantum est ens actu.* Oportet autem quod sit idem actu quo aliquid est actu, et quo agit, sicut idem est calor quo ignis est calidus, et quo calefacit. Non tamen omnis actus quo aliquid est actu, sufficit ad hoc quod sit principium agendi in alia: cum enim *agens sit praestantius patiente,* ut Augustinus dicit, XII *super Gen. ad litt.*,[31] et Philosophus, in III *De Anima,* oportet quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quandam.[32] Dictum est autem supra[33] quod *in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam. Et ideo ex eminentia gratiae quam*

movens. Et sic movere competit alicui *inquantum habet formam, per quam est in actu*" (*In III Physic.*, lect. 4, ed. Pirotta, Nápoles, 1953, pág. 139 a, nº 593).

[30] A este respecto afirma el P. Cornelio Fabro: "È il principio universale della causalità secondo la risoluzione aristotelica ultima del reale: a differenza della dialettica della partecipazione, che ha il suo fulcro nel principio della *perfectio separata*, il principio dell'atto si riferisce universalmente a tutto l'ambito del reale. *Si deve allora dire che la realtà, il modo e l'intensità così come l'universalità del causare... è proporzionale alla realtà, al modo, all'intensità e universalità dell'atto*" (*Partecipazione e causalità*, ed. cit., pág. 456). En efecto, afirma el Angélico: "Quod per se alicui convenit, universaliter ei inesse necesse est: sicut homini rationale et igni sursum moveri. *Agere autem per se aliquem effectum convenit enti in actu; nam unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est. Omne igitur ens actu natum est agere aliquid actu existens*" (*Cg.*, II, 6, amplius, ed. P. Marc, Marietti - Lethielleux, Taurini, 1961, t. II, pág. 118, nº 881). Pero, si bien el principio del acto *actúa* la causalidad predicamental en todos sus niveles, el acto que actúa la causalidad predicamental se funda en el encuentro o inserción en el ente finito de la actualidad-causalidad de la propia forma con la *eficiencia fundante* de la actualidad por esencia de la causa primera: el término fundar parece el más preñado de sentido para indicar la inmanencia de presencia en la causa segunda de la causa primera que al salir fuera de la plenitud por esencia constituye la identidad propia de la causa segunda, al par que la pertenencia y dependencia total, en extensión e intensidad, en el ser y en el obrar de la causa segunda de la causa primera: "*Omnis actio causatur ab aliquo ente existente in actu: quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus*" (*S. Th.*, I-II, q. 79, a. 2 c.).

[31] c. 16, nº 33, M. L., XXXIV, 467.

[32] ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης (*De Anima*, III [Γ], 5, 430 a 18-19, ed. G. Biehl). Santo Tomás comenta: "*Agens est honorabilius paciente et principium* actiuum *materia* [...]. Ex quo etiam patet quod sit secundum substanciam suam in actu, quia agens non est nobilius paciente et materia nisi secundum quod est in actu" (*In III De Anima*, ed. Leon., t. XLV, 1, pág. 220, lín. 76 - 86).

[33] *S. Th.*, III, q. 7, a. 9 c.; a. 10.

accepit, competit sibi quod gratia illa ad alios derivetur".[34] Así al aplicar a la humanidad de Cristo, eminente poseedora del acto-forma sobrenatural de la gracia, el principio del acto aristotélico con el cual ha estructurado toda la causa segunda predicamental en el orden natural, Santo Tomás afirma también y en consecuencia *la causalidad segunda* del alma de Cristo en cuanto plena de gracia en la derivación del *esse gratiae* a todos los demás hombres. Por ello, en Cristo la gracia que formalmente perfecciona su alma *in esse spirituali*,[35] es según su esencia absolutamente la misma gracia que causa como causa segunda el *esse gratiae* en los demás hombres: "*Actus autem personalis gratiae, qui est sanctum facere formaliter habentem, est ratio iustificationis aliorum*".[36] Se trata siempre de una causalidad segunda de la humanidad de Cristo en el *esse gratiae* de la naturaleza humana. Pues el *esse gratiae* de Nuestro Señor, en la medida en que tiene por sujeto el alma de Cristo que es una creatura, no puede ser infinito como el *Esse divinum subsistens*: "Anima autem Christi est creatura quaedam, habens capacitatem finitam. Unde *esse gratiae,* cum non excedat suum subiectum, non potest esse infinitum".[37] Así la humanidad de Cristo, por cuanto elevada *in esse spirituali,* es causa segunda de la derivación del *esse gratiae* a toda la humanidad: causa segunda que es actualizada en el encuentro o inserción en la humanidad de Cristo de la actualidad-causalidad de la propia *forma gratiae* sobrenatural, con la *eficiencia fundante* de la actualidad por esencia de la causa primera del *Esse divinum per essentiam* del Verbo Eterno con el cual dicha humanidad de Cristo está unida hipostáticamente".[38]

[34] *S. Th.*, III, q. 8, a. 5 c.

[35] *In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1 c., Moos III, pág. 396.

[36] *S. Th.*, III, q. 8, a. 5 ad 2. Cfr. *Ibidem*, a. 5 c.

[37] *S. Th.*, III, q. 7, a. 11 c.

[38] "Gratia principaliter *duo* facit in anima. *Primo* enim perficit ipsam *formaliter in esse spirituali*, secundum quod Deo similatur: unde et vita animae dicitur. *Secundo* perficit eam *ad opus*, secundum quod a gratia emanant virtutes sicut vires ab essentia animae; quia non potest esse operatio perfecta, nisi progrediatur a potentia perfecta per habitum. *Et propter haec duo oportet ponere gratiam in anima Christi*. Cum enim sit perfectissima in esse spirituali, oportet quod sit *aliquid perficiens ipsam formaliter in esse illo. Deitas autem non est formaliter, sed effective perficiens ipsam. Unde oportet aliquam formam creatam in ipsa [ipso] ponere qua formaliter perficiatur; et haec est gratia*" (*In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1 c., Moos III, pág. 396).

Por lo demás, en la *Suma Teológica* también se retorna al argumento central de la cuestión *De Veritate* según el cual el Angélico Maestro aplica a la humanidad de Cristo el principio de *participación-causalidad* que fundamenta en sus última obras la estructura toda de la causalidad, ya predicamental o trascendental, en el orden natural: *así como la creatura es un ente por participación, en la misma medida es también un agente por participación*.[39] En efecto, afirma Santo Tomás: "α) *Quanto aliquod receptivum propinquius est causae influenti, abundantius recipit.* Et ideo anima Christi, quae propinquius coniungitur Deo inter omnes creaturas rationales, recipit maximam influentiam gratiae eius [...]. β) *Sic enim recipiebat anima Christi gratiam ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios.* Et ideo oportuit quod haberet maximam gratiam: sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus".[40] En la argumentación tomista la primera parte (α) fundamenta la segunda (β). En la parte primera, formulada también como "*quanto enim aliquod receptivum propinquius est causae influenti, tanto magis participat de influentia ipsius*",[41] se establece la muy peculiar participación de Cristo en el *esse gratiae*; en la segunda parte, y como consecuencia de dicha participación, se afirma la causalidad de Cristo en el *esse gratiae* de todos los demás hombres. Así como la humanidad de Cristo es el máximo ente sobrenatural por participación, en la misma medida es el máximo agente sobrenatural por participación. Santo Tomás formula los dos términos del argumento con mayor lucidez y concisión al explicar la influencia-causalidad que Cristo ejerce no solo sobre los hombres sino también sobre los ángeles: "Totius autem huius multitudinis (hombres y ángeles) Christus est caput: quia α) *propinquius se habet ad Deum,* et *perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam angeli*; et β) *de eius influentia non solum homines recipiunt, sed etiam angeli*".[42]

[39] Tal vez una de las formulaciones más completas del antedicho principio se encuentra en el texto ya consignado de la *Suma Teológica*, I, q. 45, a. 5 ad 1. Cfr. *supra*, pág. 360 s.

[40] *S. Th.*, III, q. 7, a. 9 c.

[41] *S. Th.*, III, q. 7, a. 1 c.

[42] *S. Th.*, III, q. 8, a. 4 c. También: "Unicuique a Deo datur gratia secundum hoc ad quod eligitur. Et quia Christus, inquantum est homo, ad hoc fuit praedestinatus et

Así pues, la humanidad de Cristo, como consecuencia de su peculiar y máxima participación de la divinidad, se constituye como en una especie de causa segunda fundante de la derivación del *esse gratiae* trascendental en el género de todos los que son capaces de recibir la gracia: "(Cristo) *plene habuit gratiam*: quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiae. Et

electus ut esset '*praedestinatus Filius Dei in virtute sanctificationis*', (*Rom*. I, 4) hoc fuit proprium sibi, *ut haberet talem plenitudinem gratiae quod redundaret in omnes*; secundum quod dicitur *Ioan*. I, 16: 'De plenitudine eius nos omnes accepimus' " (*Ibid.*, q. 27, a. 5 ad 1). En cuanto a la influencia de la humanidad de Cristo en los ángeles, Santo Tomás parece en sus últimas obras afirmar una causalidad segunda en lo que hace al *esse gratiae*, y no solo meramente *iluminativa* como en sus primeros escritos. En efecto en el *Sententiarum* dice: "Christus, secundum quod homo, est caput angelorum; non tamen ita proprie, nec eodem modo sicut hominum propter duas conditiones. *Primo quantum ad conformitatem naturae*; quia cum hominibus convenit in natura secundum speciem; cum angelis autem non secundum speciem, sed secundum genus intellectualis naturae. *Secundo, quantum ad influentiam*; quia non influit angelis removendo prohibens, aut merendo gratiam, aut orando pro eis, quia jam beati sunt; *sed in his quae ad actus hierarchicos pertinent, secundum quod unus angelus illuminat alium, purgat et perficit*, ut in *II lib*., d. 9, a. 2, dictum est: hoc enim multo eminentius a Christo recipiunt" (*In III Sent*., d. 13, q. 2, a. 2, q.la. 1, Moos III, pág. 412 s.); en el *De Veritate*, sostiene: "Christus non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam, est angelorum caput; quia eos illuminat secundum humanam naturam ut Dionysius dicit, VI cap. *De Divin. Nominibus* [*Hier. Cael.*, c. 7, § 3; M. G., III, 209 AB]" (*De Veritate*, q. 29, a. 4 ad 5, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 856, lín. 272 - 276). En cambio, en el texto consignado de la *Suma Teológica* (III, q. 8, a. 4 c.) y en el ad 3, "*Humanitas Christi, ex virtute spiritualis naturae*, scilicet divinae, *potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus angelorum*, propter maximam coniunctionem eius ad Deum, scilicet secundum unionem personalem", Santo Tomás parece indicar una causalidad segunda de la humanidad de Cristo en el *esse gratiae* de los ángeles . También en este último sentido dice: "(Christus) dici etiam potest caput non solum hominum, sed etiam angelorum *quantum ad excellentiam et influentiam*, licet non quantum ad conformitatem nature secundum eandem speciem" (*Comp. Theol.*, I, c. 214, ed. Leon., t. XLII, pág. 168, lín. 143 - 147). Por lo demás, Santo Tomás sostiene: "Etsi Angeli natura sint nobis superiores, per gratiam tamen *adipiscimur eorum aequalitatem et societatem*, sicut habetur *Matth*. XXII, 30: 'Erunt sicut Angeli in caelo'" (*De Potentia*, q. 6, a. 7 c., ed. P. M. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 178 b); e incluso: "Perfectiones gratuite conueniunt anime et angelo per *participationem diuine nature*. Vnde dicitur *II Petri*, I, 4, 'Per quem maxima et pretiosa nobis dona donauit ut diuine nature consortes'" (*De Anima*, q. un., a. 7 ad 9, ed. Leon., t. XXIV, 1, pág. 61, lín. 418 - 422). Por todo lo cual, para el Santo Tomás de las últimas obras con el misterio de la Encarnación se inicia un nuevo plano en la economía divina sobrenatural: los ángeles buenos componen con los hombres el

hoc ideo, quia *conferebatur ei gratia tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratias. Virtus autem primi principii alicuius generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis*: sicut sol, qui est universalis causa generationis, ut dicit Dionysius, 4 cap. *de Div. Nom.*,[43] eius virtus se extendit ad omnia quae sub generatione cadunt".[44] Luego Dios ha conferido al alma de Cristo la gracia como principio universal de gratificación en la naturaleza humana: "*Gratia confertur animae Christi sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura,* secundum illud *Ephes.* I, 6: 'Gratificavit nos in dilecto Filio suo'".[45] Entonces, la gracia de los otros sujetos participantes de la naturaleza divina se puede comparar a la gracia de Cristo como una energía particular a la universal; así como la energía del fuego por mucho que crezca no puede equipararse a la energía del sol, la gracia de otro hombre, por mucho que crezca, no puede

Cuerpo Místico de Cristo, y con Él como Cabeza todos –ángeles y hombres– participan de la nueva vida de la Gracia; ella es por tanto *Gratia Christi*, y todos los dones que Dios infunde en el Cuerpo Místico son participación de la plenitud infinita de Gracia y Dones del Hijo por esencia: "Manifestum est autem quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et angeli. Unde *corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis*. Totius autem huius multitudinis Christus est caput: quia propinquius se habet ad Deum, et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam angeli; et *de eius influentia non solum homines recipiunt, sed etiam angeli*" (*S. Th.*, III, q. 8, a. 4 c.).

[43] Ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων συμβάλλεται, καὶ πρὸς ζωὴν αὐτὰ κινεῖ καὶ τρέφει καὶ αὔξει, καὶ τελειοῖ, καὶ καθαίρει, καὶ ἀνανεοῖ (§ 4, M. G., III, 700 A). Santo Tomás comenta: "Cum dicit: *Sed ad generationem*... ostendit similitudinem quantum ad effectus quos Deus facit in omnibus rebus. Dictum est enim quod *divina Bonitas dat esse omnibus per creationem*, sed in hoc aliquam similitudinem Eius habet sol, qui dat *esse per generationem*. Confert enim ad generationem sensibilium corporum, sicut *quoddam universale agens et causa non univoca*" (*In De Div. Nom.*, c. IV, lect. 3, ed. cit., pág. 103 a, nº 312). El ejemplo de la causalidad del sol en la generación –independientemente de su valor actual físico-químico– y la analogía tomista con la causalidad de Dios que asimilan la consignada fórmula de la *Suma* a aquella del *De Veritate*, "[Cristo] est *principium quodam modo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse*" (*De Ver.*, q. 29, a. 5 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 862, lín. 104 - 106), son harto eficaces a los efectos de manifestar la auténtica *causalidad segunda fundante* de la humanidad de Cristo en la derivación predicamental del *esse gratiae* al género de aquellos sujetos aptos para recibirlo.

[44] *S. Th.*, III, q. 7, a. 9 c.

[45] *S. Th.*, III, q. 7, a. 11 c.

equipararse a la gracia de Cristo: "*Gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi* sicut *quaedam virtus particularis ad universalem.* Unde, sicut virtus ignis, quantumcumque crescat, non potest adaequari virtuti solis; ita gratia alterius hominis, quantumcumque crescat, non potest adaequari gratiae Christi".[46] En otras palabras, la humanidad de Cristo es para Santo Tomás la fuente intensiva fundante de donde deriva todo *esse gratiae* y todo don sobrenatural como de su causa universal predicamental: "Alii homines particulatim habent quasdam gratias: sed Christus, tanquam omnium caput, *habet perfectionem omnium gratiarum.* Et ideo, quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex: *sed haec omnia concurrunt in Christo, tanquam in fonte omnium gratiarum.* Unde dicitur *Isaiae* XXXIII, 22: 'Dominus iudex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster: ipse veniet et salvabit nos'".[47] La gracia de la humanidad de Cristo, pues, es *causa universal predicamental* de la derivación del *esse gratiae,* por cuanto es actualizada por y en la fundación de la causalidad primera del *Esse divinum per essentiam* que hace surgir el *esse gratiae* como desborde de su propia plenitud desde el intervalo metafísico de la nada; es decir: antes y después de la actividad directa de la humanidad de Cristo como causa universal predicamental de la derivación del *esse gratiae* está la potencialidad radical de esta causalidad segunda fundante pero fundada de la humanidad de Cristo y la potencialidad de su causalidad y la potencialidad, finalmente, del efecto o *esse gratiae* derivado: potencialidades todas que son *colmadas* o bien puestas en acto y sostenidas por la causalidad creativa-conservativa y operativa inherente al *Esse divinum per essentiam.*

[46] *S. Th.*, III, q. 7, a. 11 ad 3. En fórmula anterior del *De Veritate* expresa la misma idea: "*Quantumcumque crescat gratia alicuius hominis, qui gratiam secundum aliquam particularem participationem possidet, nunquam potest adaequare gratiam Christi quae universaliter plena existit*" (*De Veritate*, q. 29 a. 3 ad 5, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 856, lín. 272 - 276).

[47] *S. Th.*, III, q. 22, a. 1 ad 3. El término de *causa universal* aplicado a Cristo es estrictamente tomista; Santo Tomás lo utiliza ya en su obra juvenil: "Meritum Christi est sicut *radix omnium meritorum*, a quo *omnium merita efficaciam trahunt*: unde est quodammodo sicut *causa universalis*, quam oportet ad effectus determinatos applicari per *causas particulares*, sicut sunt sacramenta et orationes Ecclesiae; et inde est quod non tantum Christum oramus, sed etiam sanctos ejus quorum meritis et precibus auxilium ejus percipimus" (*In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 6 ad 2, Mand. II, pág. 710).

§ 3. *El esquema* causalidad principal-causalidad instrumental *aplicado a la humanidad de Cristo*

Por otra parte, y siempre en la *Suma Teológica,* Santo Tomás, con el propósito de señalar la causalidad integral e inmediata aunque de distinto nivel metafísico, ya de la causalidad por esencia del *Esse divinum per essentiam*, ya de la causalidad universal fundante de la humanidad de Cristo elevada *in esse spirituali* por la gracia, en la derivación del *esse gratiae*, utiliza, además de la mencionada dialéctica, reducible analógicamente al esquema metafísico de causalidad primera-causalidad segunda, el argumento de la causa principal y la causa instrumental. Es decir, considera a la humanidad de Cristo causa instrumental de la causa principal que es Dios, en la derivación del *esse gratiae* al género de todos los que son capaces de recibirlo. Dicho argumento adquiere peculiar relieve como entronque en el *corpus thomisticum* de la singular doctrina del Aquinate sobre la causalidad instrumental de los sacramentos. Con este propósito, inspirado en una sugerencia de orden más bien secundario en el texto original aristotélico, o sea la distinción entre el instrumento unido (la mano) y el instrumento separado (el esclavo),[48] el Santo Doctor afirma: la causa principal de la gracia es el mismo Dios, la humanidad de Cristo es el *instrumento unido* a la divinidad, mientras que los sacramentos son los *instrumentos separados*. En efecto: "Sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem *duplex instrumentum*: unum quidem *separatum,* ut baculus; aliud autem *coniunctum,* ut manus. Per instrumentum autem coniunctum movetur instrumentum separatum: sicut baculus per manum. *Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus,* ad quem comparatur humanitas Christi sicut *instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum.* Et ideo oportet quod *virtus salutifera deri-*

[48] τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τοῦ δούλου καὶ τίς ἡ δύναμις, ἐκ τούτων δῆλον: ὁ γὰρ μὴ αὑτοῦ φύσει ἀλλ᾽ ἄλλου ἄνθρωπος ὤν, οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν, ἄλλου δ᾽ ἐστὶν ἄνθρωπος ὃς ἂν κτῆμα ᾖ ἄνθρωπος ὤν, κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν (Aristóteles, *Politic.*, I [A], 5, 1254 a 14-17, ed. W. D. Ross). Santo Tomás comenta: "Vnde potest talis definitio serui concludi: seruus est organum animatum actiuum *separatum* alterius homo existens [...]. Per hoc autem quod dicitur 'separatum', distinguitur a parte que est alterius non separata, sicut manus" (*Sent. I libri Politic.*, cap. II, in 1254 a 13, ed. Leon., t. XLVIII, pág. A 84, lín. 216-229; ed. Marietti, lect. 2, Turín, 1966, nº 55, pág. 16 b).

vetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta".[49] Sin duda, la fuente a la cual se remite el Angélico tanto en la *Suma* como en el *De Veritate* con el propósito de aplicar a la humanidad de Cristo la categoría de *instrumentum,* es la profunda indicación del Damasceno: "*Humanitas Christi est sicut quoddam organum divinitatis eius*; ut Damascenus dicit, in III libro.[50] Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo *humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adiunctae, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares*".[51] La misma idea y la mis-

[49] *S. Th.*, III, q. 62, a. 5 c. Es importante señalar que ya en el *Contra Gentiles* se encuentra análogamente aplicada la sugerencia de distinguir entre *instrumentum coniunctum et separatum*: en ambas la humanidad de Cristo es *instrumentum coniunctum* de Dios, pero mientras que en la *Suma* son los sacramentos los que hacen las veces de *instrumentum separatum*, en el *Cg.*, en cambio, son los hombres quienes hacen las veces de *instrumentum separatum* de la divinidad: "Aliter enim est animae organum corpus et eius partes, et aliter exteriora instrumenta. Haec enim dolabra non est proprium instrumentum, sicut haec manus: per dolabram enim multi possunt operari, sed haec manus ad propriam operationem huius animae deputatur. Propter quod manus est organum unitum et proprium: dolabra autem instrumentum exterius et commune. Sic igitur et in unione Dei et hominis considerari potest. Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quaedam instrumenta quibus operatur: ipse enim est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate secundum Apostolum, *Philipp*. II, 13. Sed alii homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca et separata: moventur enim a Deo non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni rationali naturae, ut est intelligere veritatem, diligere bona, et operari iusta. Sed humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes propriae solius Dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam et introducere in perfectionem vitae aeternae. Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et coniunctum, ut manus ad animam" (*Cg.*, IV, 41, Aliter enim, ed. P. Marc, Marietti, Taurini, 1961, t. III, pág. 331 a, nº 3798).

[50] *De fide orth.*, lib. III, c. 19; M. G., XCIV, 1077-1082. Cfr. *Ibid*., c. 15; M. G., XCIV, 1049 A, 1060 A. Cfr. texto griego, *supra*, pág. 364, nota 21.

[51] *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 1 ad 1. Santo Tomás en el *Sententiarum* se refiere asimismo a la fórmula del Damasceno consignada; pero, concorde a su sentencia juvenil de la causalidad instrumental meramente *disposicional* de la humanidad de Cristo y los sacramentos allí expresada, no la aplica con el propósito de manifestar la derivación del *esse gratiae* de Cristo a los hombres, sino a los efectos de indicar el valor del mérito de Cristo: "Sicut Damascenus in III lib. (c. 15; M. G., XCIV, 1005), caro Christi et anima erat quasi instrumentum Divinitatis. Unde quamvis esset alia operatio Dei et hominis, tamen operatio humana habebat in se vim Divinitatis sicut instrumentum agit

ma fuente están presentes en la *Suma* cuando el Angélico Maestro explica cómo Cristo en cuanto hombre puede dar el Espíritu Santo: "Dare gratiam aut Spiritum Sanctum convenit Christo secundum quod Deus, auctoritative: sed *instrumentaliter ei convenit secundum quod est homo, inquantum scilicet eius humanitas fuit* 'instrumentum divinitatis eius'.[52] Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum et per efficientiam quandam. Augustinus autem negat Christum, secundum quod est homo, dare Spiritum Sanctum per auctoritatem. *Instrumentaliter autem, sive ministerialiter,* etiam *alii sancti dicuntur dare Spiritum Sanctum*: secundum illud *Galat.* III, 5: 'Qui tribuit vobis Spiritum Sanctum', etc.".[53]

§ 4. *La emergencia de la dialéctica* causa primera-causa segunda *sobre* causa principal-causa instrumental

Con el esquema analizado se manifiesta que la derivación del *esse gratiae* depende totalmente de Dios; sin embargo, dicha dependencia total, como hemos tratado de señalar según Santo Tomás, se estructura y realiza de un modo menos extrínseco e infinitamente más profundo y radical en intensidad y extensión del que cualquier instrumento puede tener respecto de su causa principal: porque todo instrumento en cuanto tal depende de su causa principal sólo en el operar y no en el ser. Por ello, en lo que concierne a la humanidad de Cristo perfeccionada formalmente por la gracia *in esse spirituali*,[54] lejos de pensar que ella se mueva sola o pueda por su cuenta

vi principalis agentis. Et propter hoc dicit Damascenus quod 'ea quae hominis sunt, supra hominem agebat'. Unde et actio Christi meritoria, quamvis esset actio humana, tamen agebat in virtute divina; et ideo erat potens supra totam naturam; quod non poterat esse de aliqua operatione puri hominis quia homo singularis est minus dignus quam natura communis; quia 'divinius est bonum gentis quam bonum unius hominis' (*I Eth.*, 1, 1094 b 9-10). Et quia 'omnes homines sunt unus homo in natura communi', ut dicit Porphyrius (*Isag.*, cap. 2, de specie). Inde est quod meritum Christi, quod ad naturam se extendebat, etiam ad singulos se extendere poterat. *Et ita aliis mereri potuit*" (*In III Sent.*, d. 18, q. 1, a. 6, sol. 1 c., Moos III, pág. 576).

[52] Damasceno, *De fide orth.*, lib. III, c. 15; M. G., XCIV, 1049 A, 1060 A.

[53] *S. Th.*, III, q. 8, a. 1 ad 1. Cfr. *Ibid.*, III, q. 2, a. 6 ad 4; III, q. 7, a. 1 ad 3; III, q. 18, a. 1 ad 2; III, q. 34, a. 1 ad 3; III, q. 56, a. 1 ad 3.

[54] "Cum enim (anima Christi) *sit perfectissima in esse spirituali*, oportet quod

ser causa universal fundante de la derivación del *esse gratiae* en el orden predicamental al género capaz de recibirlo, se reivindica, en cambio, un modo especial y más inmediato de presencia y causalidad divina adecuado a la inmanencia de presencia por esencia de la Causa por esencia del *Esse divinum per essentiam* que al adentrarse (*esse coniuncta*) por esencia en la humanidad de Cristo por la unión hipostática[55] da origen e identidad primera y última metafísica a la humanidad de Cristo en su ser y obrar natural y sobrenatural por participación y causar divino-humano o teándrico también por participación: luego; según una causalidad total en el sentido más entrañable e intensivo.

Sin embargo, es en una obra de gran madurez, el *Compendium Theologiae*, donde Santo Tomás, volviendo nuevamente a la dialéctica medular de la participación-causalidad de la humanidad de Cristo, la expresa tal vez con la fórmula más plena y concisa: como la humanidad de Cristo es el ente máximo sobrenatural por participación, así y en la misma medida es el agente máximo sobrenatural por participación. Se trata, pues, de una aplicación del principio horizontal aristotélico *omne agens agit sibi simile*[56]

sit aliquid *perficiens ipsam formaliter in esse illo*. Deitas autem non est formaliter, sed effective perficiens ipsam. Unde oportet *aliquam formam creatam in ipsa [ipso] ponere qua formaliter perficiatur*; et haec est gratia" (*In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1 c., Moos III, pág. 396).

[55] "Per Incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinae naturae: sed *dicitur esse coniuncta ipsi divinae naturae in persona Filii. Maius autem est res ipsa quam similitudo eius participata*" (*S. Th.*, III, q. 2, a. 10 ad 1). Cfr. *Comp. Theol.*, c. 215.

[56] ἐπὶ μὲν δή τινων καὶ φανερὸν ὅτι τὸ γεννῶν τοιοῦτον μὲν οἷον τὸ γεννώμενον, οὐ μέντοι τὸ αὐτό γε, οὐδὲ ἓν τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῷ εἴδει, οἷον ἐν τοῖς φυσικοῖς—ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ—ἂν μή τι παρὰ φύσιν γένηται, οἷον ἵππος ἡμίονον· καὶ ταῦτα δὲ ὁμοίως (Aristóteles, *Metaph.*, VII, [Z], 8, 1033 b 29-34, ed. W. D. Ross). Cfr. *De Anima*, II. 4, 415 a 26-b 2; *De Generat. et Corrupt.*, I, 7, 324 a 9-12. Santo Tomás comenta: "Ostendit, quod species separatae non possunt esse causa generationis *per modum exemplaris*; dicens, quod licet in aliquibus sit dubium utrum generans sit simile generato, tamen in quibusdam palam est *quod generans sit quoddam tale, quale est generatum; non quidem idem numero, sed idem specie ut patet in naturalibus. Homo enim generat hominem*, similiter equus equum, et *unaquaeque res naturalis aliam similem in specie sibi*" (*In VII Metaphys*., lect. 7, ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1964, pág. 350 a, nº 1432). El antedicho principio es harto utilizado por Santo Tomás en todo el arco de su reflexión con el propósito de iluminar y estructurar los

con el cual el Santo Doctor estructura el operar predicamental en el seno del causar vertical platónico, en su propia y original síntesis de la *causalidad sintético intensiva* del principio creativo.[57] En efecto, como la humanidad de Cristo obtuvo la plenitud de la gracia, la gracia en consecuencia redundó de Él a los otros hombres: el Hijo de Dios hecho hombre hace a los hombres dioses e hijos de Dios: el Hijo de Dios por esencia hace a los hombres hijos de Dios por participación, a semejanza de sí mismo. En fin, el argumento tomista es harto completo: "In hiis autem que aliqua perfectione uel bonitate replentur, illud magis plenum esse inuenitur ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet quod alia illuminare potest. Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratie obtinuit quasi unigenitus a Patre, consequens fuit ut etiam ab ipso in alios gratia redundaret, *ita quod Filius Dei factus homo homines faceret deos et filios Dei*, secundum illud Apostoli *Gal.* IV[4] 'Misit Deus Filium suum factum ex muliere, ut adoptionem filiorum reciperemus'".[58] Nos parece importante destacar la composición de este argumento. En él encontramos, primero, una formulación del principio general de la *participación-causalidad*: "In hiis autem que aliqua perfectione uel bonitate replentur, *illud magis plenum esse inuenitur ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet quod alia illuminare potest*".[59] Se trata pues, en el orden sobrenatural, de una formulación análoga a la que

diversos niveles de causalidad. Cfr. *S. Th.*, I, q. 3, a. 3 arg. 2; q. 19, a. 2 c.; q. 41, a. 5 c.; q. 45, a. 5 ad 1; q. 115, a. 1 c.; *Cg.,* I, 8; I, 29; I, 46; I, 49; II, 11; II, 16; II, 20; II, 21; II, 22; II, 23; II, 24; II, 30; II, 33; II, 40; II, 41, II, 43; II, 45; II, 46; II, 53; II, 76; II, 89; II, 98; III, 3; III, 19; III, 23; III, 52; III, 69; III, 107; *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 1 ad 4; *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, q.la. 4; etc.

[57] Llamamos *causalidad sintético-intensiva* a la causalidad total del principio creativo, porque al crear-conservar el *esse*, la forma y la esencia de la realidad toda, natural y sobrenatural, es fundante respecto de la causalidad predicamental, puesto que antes y después de esta causalidad segunda, natural y/o sobrenatural, está la potencialidad radical de dicha causalidad segunda (fundada) y la potencialidad de su causalidad y la potencialidad del efecto mismo que son actuadas y sostenidas por la causalidad por esencia que así es sintético-intensiva.

[58] *Comp. Theol.*, I, c. 214, ed. Leon., t. XLII, pág. 168, lín. 125-135. Por lo demás, el Angélico comenta: "dicit ut adoptionem filiorum reciperemus, *id est ut per Filium Dei naturalem efficeremur filii adoptivi secundum gratiam per Christum*" (*In Ep. ad Gal.*, c. IV, v. 5, lect. 2, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. I, pág. 612 b, nº 209).

[59] *Comp. Theol.*, I, c. 214, ed. cit., pág. 168, lín. 125 - 128.

el Angélico utiliza para fundamentar la participación-causalidad del orden natural: "Aliquod perfectum, participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid".[60] Y ambas formulaciones del principio participación-causalidad, tanto en su aplicación natural como sobrenatural, aluden ya en forma implícita o explícita al principio *omne agens agit sibi simile.* Notamos, en segundo término, en el texto tomista, el doble momento en la aplicación del principio *participatio-causa* a la humanidad de Cristo: el de la participación y el de la causalidad. El primer momento funda el segundo en cuanto el obrar sigue al ser: "Primus effectus formae est esse. Nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio. *Nam omne agens agit per suam formam*".[61] Por ello, el Aquinate sostiene en el orden sobrenatural: "*Non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat*, sicut nec operationem alicuius naturae, nisi prius habeat esse in natura illa".[62] Así, en cuanto al primer momento de la participación del *esse gratiae* por parte de la humanidad de Cristo,[63] Santo Tomás afirma: "*Homo Christus summam plenitudinem gratie obtinuit quasi unigenitus a Patre*".[64] Es decir, cuanto más se acerca a Dios una creatura, más participa de su bondad y más abundancia de dones recibe por su influencia, así como más goza del calor del fuego quien más se le aproxima: ninguna creatura puede estar en más intimidad con Dios que la que se adhiere a Él en la unidad de la persona; por ello, el alma de Cristo está plena de gracia en modo superior a toda creatura: "*In quantum autem creatura aliqua magis ad Deum accedit, intantum de bonitate eius magis participat,* et habundantioribus donis ex eius influentia repletur, sicut et

[60] *S. Th.*, I, q. 45, a. 5 ad 1.

[61] *S. Th.*, I, q. 42, a. 1 ad 1.

[62] *De Veritate*, q. 27, a. 2 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 794, lín. 150 - 154. También: "*Ille qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem non potest participare divinas operationes.* Oportet ergo quod primum donum quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum *ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevet, ut idonea sit ad divinas operationes*" (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3 c., Mand. II, págs. 674 y 675).

[63] "Anima autem Christi est creatura quaedam, habens capacitatem finitam. Unde *esse gratiae*, cum non excedat suum subiectum, non potest esse infinitum" (*S. Th.*, III, q. 7, a. 11 c.).

[64] *Comp. Theol.*, I, c. 214, ed. Leon., t. XLII, pág. 168, lín. 129 s.

ignis calorem magis participant que ei magis appropinquant. *Nullus autem modus esse aut excogitari potest, quo aliqua creatura propinquius Deo adhereat quam quod ei in unitate persone coniungatur.* Ex ipsa igitur unione nature humane ad Deum in unitate persone, *consequens est ut anima Christi donis gratiarum etiem habitualibus pre ceteris fuerit plena*".[65] En otras palabras, como en definitiva a Cristo, según la naturaleza humana, se le ha dado el ser Hijo de Dios no por participación *sino por esencia,* en consecuencia recibe en su humanidad una infinitud y plenitud de gracia sin medidas (*non ad mensuram*): "*Christo secundum humanam naturam datum est ut sit Deus Filius Dei non per participationem, sed per naturam.* Naturalis autem diuinitas est infinita: ex ipsa igitur unione accepit donum infinitum, unde *gratia unionis* absque omni dubitatione est infinita".[66] Es

[65] *Comp. Theol.*, I, c. 214, ed. cit., pág. 167 s., lín. 105 - 116.

[66] *Comp. Theol.*, I, c. 215, ed. cit., pág. 168, lín. 13 - 18. Santo Tomás distingue una triple gracia en Cristo que llama: 1) *gratia unionis*; 2) *gratia singularis personae quae est habitualis*; 3) *gratia capitis quae est influentiae*. Ahora bien, estas tres gracias son sin medida (*non ad mensuram*) o sea infinitas porque son efecto, en diversos niveles, de la *asunción* por parte del Hijo por esencia de una humanidad singular que hace devenir a Cristo también según su naturaleza humana hijo de Dios no por participación sino por esencia. 1) *La gratia unionis* es infinita por esencia: no es participación ni por participación: consiste en el don sumamente gratuito hecho por Dios a la singular y privilegiada humanidad de Cristo de la unión *in persona* al *Esse divinum subsistens* del Verbo Eterno. De modo que esta gracia, que es propia y exclusiva de Cristo, podría ser llamada *pertenencia personal* o *comunión personal* de la humanidad de Cristo al y/o con el *Esse divinum subsistens* imparticipado de la Persona del Verbo Eterno. 2) *La gratia habitualis* de Cristo es finita según la esencia, pero *infinita* como participación de gracia. En efecto, esta gracia por cuanto es un cierto ente no puede ser sino un ente finito. Tal gracia está en el alma de Cristo como en su sujeto. El alma de Cristo es una creatura que tiene una capacidad finita. Por ello, el *esse gratiae habitualis Christi* como no puede exceder su sujeto no puede ser infinito (*S. Th.*, III, q. 7, a. 11 c.). Sin embargo, si bien *in ratione entis* o sea en el orden real formal solo el *esse divinum* es infinito, en el orden real existencial (*secundum propriam rationem gratiae*) Santo Tomás afirma que el *esse gratiae Christi es infinito* en tres aspectos: a) *ex parte recipientis* o sea respecto del sujeto que es el alma de Cristo. El alma de Cristo recibe la gracia sin ninguna medida o limitación: tiene capacidad de recibir todo lo que puede pertenecer a la razón de la gracia. b) *Ex parte ipsius doni recepti* que es la gracia. Si bien la gracia habitual de Cristo es finita según su esencia, es recibida sin embargo según la entera amplitud de su actualidad y virtualidad porque: "*habetur sicut perfecte haberi potest; ita scilicet quod modus habendi adaequet rei habitae potestatem*" (*In Ioan. Ev.*, c. III, v. 34 b, lect.

pues, Cristo hombre Hijo de Dios no por participación sino por *esencia* en cuanto el Verbo se ha hecho carne; y porque el Verbo se ha hecho carne, es consecuencia y efecto que la humanidad de Cristo esté plena de gracia y de verdad como principio activo fundante de la derivación predicamental del *esse gratiae* a todo el género capaz de recibirlo: "Est autem *unigenitus a Patre homo Christus, inquantum Verbum caro factum est*; ex hoc igitur quod Verbum caro factum est, *hoc effectum est ut esset plenus gratie* et ueritatis".[67] En definitiva, para el Santo Tomás del *Compendium Theologiae* y los últimos textos, la filiación por esencia de la humanidad de Cristo, en cuanto singular y gratuitamente asumida *in persona* por el Verbo Eterno, es lo que fundamenta la infinita plenitud de la gracia de Cristo. O sea que el primer momento de la recepción-participación del *esse gratiae* en plenitud por parte de la humanidad de Cristo es el que se constituye en supuesto radical del segundo momento o actuación en semejanza de sí como causa segunda universal en la derivación predicamental del *esse gratiae* a todo el

6, 4, ed. cit., pág. 103 b, nº 544). Luego, se dice de la gracia habitual de Cristo: "Absque termino et mensuram fuisse, quia quicquid ad rationem gratiae poterat pertinere, totum Christus accepit. Alii autem non totum accipiunt; sed unus sic, et alius sic. 'Divisiones enim gratiarum sunt': *I Cor*. XII, 4" (*In Ioan. Ev.*, loc. cit.). c) *Ex parte causae* o sea de la eficacia y extensión del causar de la gracia. Cristo en cuanto unido hipostáticamente al Verbo e Hijo de Dios por esencia posee en sí la fuente misma infinita de la gracia de la cual por ello puede disponer infinitamente o sea sin límites: "Anima Christi, infinitam et absque mensuram gratiam habet, ex hoc ipso quod habet Verbum sibi unitum, quod est totius emanationis creaturarum infinitum et indeficiens principium" (*In Ioan. Ev.*, loc. cit.). La conclusión está iluminada en la harto eficaz analogía de la fuente: "Puta, si quis haberet fontem, qui aquam infinitam posset effluere, infinite diceretur et absque mensura aquam habere" (*In Ioan. Ev.*, loc. cit.). *La gratia capitis quae est influentia* es infinita pues su eficacia tiene una trascendencia universal, ya que no solo es suficiente para la salvación de todos los hombres de este mundo sino también de otros mundos posibles (el de los ángeles): "Sua gratia [de Cristo] non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed hominum totius mundi, secundum illud *I Io.* II[2] 'Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non solum pro nostris, sed etiam pro totius mundi'; addi autem potest et plurium mundorum, si essent" (*Comp. Theol.*, I, c. 215, ed. Leon., t. XLII, pág. 169, lín. 94 - 99). Santo Tomás trata el tema de la infinitud de la gracia de Cristo de modo particular en el *Comp. Theol.*, c. 215; *In Ioan. Ev.*, c. III, lect. 6. Cfr. también: *In I Sent.*, d. 17, q. 2, a. 4 ad 3; d. 44, a. 3 ad 2; *In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 2, q.la 2; *De Veritate*, q. 29, a. 3; *S. Th.*, III, q. 7, a. 11 c.

[67] *Comp. Theol.*, c. 214, ed. Leon., t. XLII, pág. 168, lín. 121 - 125.

género capaz de recibirlo. Así el segundo momento, el obrar en semejanza de sí, se fundamenta en el primer momento del ser, y ambos en la filiación no participada sino natural de la humanidad de Cristo en cuanto asumida *in persona Verbi*: "*Christo secundum humanam naturam datum est ut sit Deus Filius Dei non per participationem, sed per naturam*".[68] Así, la *filiación natural* de Cristo es lo que fundamenta la infinita plenitud tanto en la recepción-participación cuanto en el obrar o causar *in esse gratiae.*

Luego, el principio *omne agens agit sibi simile* se transfigura en su analógica aplicación sobrenatural y adquiere por ello su máximo esplendor: como Cristo según su humanidad es el Hijo de Dios por esencia, en Él se radica la infinita plenitud de toda gracia y Él es la causa de infinita plenitud de la derivación predicamental del *esse gratiae* al género capaz de recibirlo. En otras palabras, Cristo, por ser el Hijo de Dios por esencia según su humanidad y poseer la plenitud infinita de toda gracia, causa en nosotros la derivación predicamental del *esse gratiae* y en consecuencia la filiación divina por participación, o sea nuestra deificación: el Hijo de Dios hecho hombre hace a los hombres a semejanza de sí, dioses o hijos de Dios: "Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratie obtinuit quasi unigenitus a Patre, consequens fuit ut etiam ab ipso in alios gratia redundaret, *ita quod Filius Dei factus homo homines faceret deos et filios Dei,* secundum illud Apostoli *Gal.* IV[4] 'Misit Deus Filium suum factum ex muliere, ut adoptionem filiorum reciperemus'".[69] Como comenta magistralmente el mismo Angélico: "dicit ut adoptionem filiorum reciperemus, id est *ut per Filium Dei naturalem efficeremur filii adoptivi secundum gratiam per Christum*".[70]

[68] *Comp. Theol.*, I, c. 215, ed. Leon., t. XLII, pág. 168, lín. 13 - 15. Y aún: "Gratia unionis, quae non est habitualis, sed quoddam gratuitum donum, datur Christo, ut scilicet *in humana natura sit verus Filius Dei non per participationem, sed per naturam,* inquantum scilicet humana natura Christi unita Filio Dei in persona sit" (*In Ioan. Ev.*, c. III, v. 34 b, lect. 6, 4, Turín, 1952, nº 544, pág. 103 a).

[69] *Comp. Theol.*, I, c. 214, ed. Leon., t. XLII, pág. 168, lín. 128 - 135.

[70] *In Ep. ad Gal.*, c. IV, v. 5, lect. 2, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. I, pág. 612 b, nº 209. El tema de la filiación como participación de la filiación por esencia está estudiado *supra*, parte IIda, cap. II, págs. 206 ss.

§ 5. *La refusión* (refusio)[71] *de la gracia por parte del justo*

Con todo, es en el último vértice del pensamiento tomista donde la profundización en la causalidad predicamental del *esse gratiae* adquiere, en fórmulas de particular audacia, una integración que parece armonizar –y del mejor modo– con esta síntesis de trascendencia e inmanencia. Se trata de la afirmación del Angélico según la cual las creaturas espirituales, en cuanto recreadas *in esse gratiae*, pueden ser *principio activo* particular de la derivación predicamental del *esse gratiae Christi,* no obviamente según la infinita universalidad en extensión e intensidad y plenitud fundante propia de la humanidad de Cristo sino según una plenitud particular en extensión e intensidad adecuada a la propia medida de participación de la plenitud sin medida del *esse gratiae Christi.* En efecto, al comentar Santo Tomás el pasaje de la epístola a los *Hebreos* que dice "et Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in caelis",[72] sostiene: "Haec de participatione Ecclesiae. Dicitur autem Ecclesia 'domus Dei', *I Tim.* III, 15. *Primitivi sancti sunt Apostoli, qui primitus et abundantius dona gratiae perceperunt, per quos derivata sunt in posteros. Rom.,* VIII, 23: 'Non solum autem illa, sed et nos ipsi primitias spiritus habentes'. *Eph.* II, 20: 'Superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum', etc.".[73] Es decir, se afirma una participación o circulación admirable del don de la gracia entre los recreados *in esse gratiae Christi* o en el seno de la Iglesia, que es

[71] Con la palabra "refusión", castellanización del vocablo latino *refusio*, aludimos al peculiar acto de *re*donación o *re*comunicación de la gracia a todo sujeto apto para recibirla que el justo –o sea el recreado in *esse gratiae*– obra como causa segunda distributiva. Santo Tomás recurre a la expresión *quantum ad refusionem* para indicar la excelencia de la causalidad segunda de María en la derivación predicamental de toda gracia a todos los hombres (*In salutationem Angelicam expositio*, ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1964, t. II, pág. 240 b, nº 1118). Esa acepción de *refusio* (y del verbo correspondiente, *refundo*) ya la encontramos en los clásicos aunque desde luego no referida a la gracia; véase un ejemplo de Virgilio: "Quando hic inferni janua regis / Dicitur et tenebrosa palus Acheronte *refuso*, / Ire ad conspectum cari genitoris et ora / Contingat" (*Eneida*, VI, 106-109). Tal vez podríamos traducir *refusio* por "difusión", "efusión", "redundancia", pero como ninguno de estos términos expresa con precisión el concepto tomista hemos optado por la castellanización, aunque ello implique violentar hasta cierto punto nuestra lengua.

[72] *Ad Hebraeos*, c. XII, v. 23.

[73] *In Ep. ad Hebr.*, c. XII, v. 23, lect. 4, ed. cit., t. II, pág. 491 b, nº 708.

la casa de Dios. Los apóstoles, siendo el fundamento de la Iglesia, reciben con una abundancia y excelencia especial el don de la gracia, y así por cuanto participan de un modo singular del *esse gratiae Christi* son causa de especial derivación predicamental del *esse gratiae* a los demás hombres. Se trata de una causalidad de derivación predicamental o distributiva de la gracia de Cristo por parte de los apóstoles, que supone, en el nivel predicamental, tanto la infinita plenitud de la gracia de Cristo como su fundamento de dependencia causal, cuanto la causalidad universal en acto en la derivación del *esse gratiae* por parte de la humanidad de Cristo. Dicha causalidad de distribución actúa trascendentalmente en la conjunción de la causalidad de la gracia sobrenatural con la *eficiencia* de *fundación trascendental radical* de la causalidad intensiva de la divinidad, o causalidad del principio creativo, en la creatura espiritual recreada *in esse gratiae.* Por lo demás, esta causalidad del principio creativo, como causalidad por esencia produce, con el intervalo metafísico de la nada: la recreación *in esse gratiae* de toda creatura espiritual al par que la forma sobrenatural receptora; la infinita plenitud del *esse gratiae* en la humanidad de Cristo al par que la causalidad universal segunda en la derivación predicamental de dicho *esse gratiae* por parte de Jesucristo a toda creatura; la plenitud particular (*secundum suam conditionem*)[74] del *esse gratiae* como participación de las creaturas recreadas *in esse gratiae* en la plenitud sin medida de Nuestro Señor al par que la consiguiente causalidad particular segunda[75] en la de-

[74] "*Dicitur gratiae plenitudo quando aliquis habet plene gratiam secundum suam conditionem: sive secundum intensionem, prout in eo est intensa gratia usque ad terminum praefixum ei a Deo*, secundum illud *Ephes.*, IV, 7: 'Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi'; sive etiam secundum virtutem, inquantum scilicet habet facultatem gratiae ad omnia quae pertinent ad suum statum sive officium, sicut Apostolus dicebat, *Ephes.*, III, 8-9: 'Mihi autem, omnium sanctorum minimo, data est gratia haec, illuminare homines', etc. *Et talis gratiae plenitudo non est propria Christo, sed communicatur aliis per Christum*" (*S. Th.*, III, q. 7, a. 10 c.). Cfr. *Ibid.*, ad 1, donde se distingue entre la *plenitudo gratiae* de Cristo que es *quantum potest haberi*, y la de la Virgen (y San Esteban) que es *quantum* (B. M. V.) *potest habere*.

[75] La subdistinción de la causalidad segunda entre una universal y otra particular es estrictamente tomista. Santo Tomás la utiliza ya en su obra juvenil a fin de manifestar la diversidad entre la causalidad del propio Cristo (universal) y de los santos (particular) en la distribución del mérito del Señor: "Meritum Christi est sicut radix omnium meritorum, a quo omnium merita efficaciam trahunt: unde est quodammodo sicut *causa*

rivación predicamental del *esse gratiae* por parte de las mismas creaturas (los apóstoles); y finalmente el efecto producido de *esse gratiae* en todo sujeto libre capaz de recibirlo.

Es por ello que el Angélico Maestro en el *Comentario al Avemaría,*[76] una de sus últimas obras y ciertamente la más delicada, introduce el tema del todo original de la gracia *quantum ad refusionem* con el propósito de indicar la excelencia máxima de la causalidad segunda de María en la derivación predicamental de toda gracia para todos los hombres. Por añadidura Santo Tomás también alude explícitamente a la causalidad segunda particular de todo santo –o sea justo– en la antedicha derivación o difusión predicamental del *esse gratiae*: no ciertamente máxima o para todos los hombres de todos los tiempos y de todos los espacios como Cristo y María, sino particular pero válida para la salvación de muchos hombres de muchos tiempos y espacios de acuerdo con la propia y personal e intransferible medida de participación por parte del justo en la filiación del Hijo por esencia. En efecto, sostiene Santo Tomás: "*Magnum* enim est in *quolibet sancto,* quando *habet tantum de gratia* quod *sufficit ad salutem multorum*; sed quando *haberet tantum* quod *sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo,* hoc *esset maximum*: et *hoc est in Christo, et in Beata Virgine*".[77] Es decir, el texto que hace de primer término de comparación destaca con extraordinaria claridad la causalidad segunda del santo o justo en la derivación predicamental del *esse gratiae* a muchos hombres. Se afirma que es grande en cualquiera de los santos (*in quolibet sancto*) cuando tiene tanta gracia (*tantum de gratia*) que es suficiente para la salvación de muchos hombres (*sufficit ad salutem multorum*). Por lo demás, el segundo miembro de la comparación se refiere con igual claridad a la causalidad segunda universal de Jesucristo y la Santísima Virgen en la derivación predicamental del *esse gratiae,* no limitada a muchos hombres como la de los santos

universalis, quam oportet ad effectus determinatos applicari per causas particulares...; et inde est quod non tantum Christum oramus, sed etiam sanctos ejus, quorum meritis et precibus auxilium ejus percipimus" (*In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 6 ad 2, Mand. II, pág. 710).

[76] Según Mandonnet, Grabmann y Walz en total acuerdo, se debe asignar como tiempo de realización de la obra la cuaresma del año de 1273 (Cfr. *Bibliographie Thomiste*, La Saulchoir, Kain, 1921, pág. XVII, nº 74 bis).

[77] *In salutationem Angelicam expositio*, ed. cit., t. II, pág. 240 b, nº 1118.

sino a todos los hombres del mundo: se sostiene en forma directa que Cristo y la Virgen poseen el máximo de gracia (*maximum*) y en consecuencia la gracia de Ellos es suficiente para la salvación de todos los hombres del mundo (*sufficit ad salutem omnium hominum de mundo*).[78]

Se trata pues, según nuestro criterio, de una nueva y original extensión de la aplicación analógica al orden sobrenatural del principio *participatio-causa.* Es decir, mientras el principio *participatio-causa* según la fórmula "*In hiis autem que aliqua perfectione uel bonitate replentur, illud magis plenum esse inuenitur ex quo etiam in alia redundat,* sicut plenius lucet quod alia illuminare potest",[79] era reservado en el orden sobrenatural sólo para la humanidad de Cristo, en estos últimos textos, en cambio, se lo extiende analógicamente a la Santísima Virgen y también, aunque en diverso nivel, a los Apóstoles y a cualquiera de los santos (*quolibet sancto*) o sea justos.[80] En otras palabras, en la fórmula anterior del principio

[78] Otra fórmula anterior con respecto a la causalidad de la Virgen en la derivación predicamental del *esse gratiae*, ciertamente no tan clara, indica una cierta *redundancia* de su gracia en nosotros: "Item *est plenitudo redundantiae*, *qua beata Virgo excellit omnibus sanctis, propter eminentiam, et abundantiam meritorum*. Est etiam plenitudo efficientiae et effluentiae, quae soli homini Christo competit, quasi auctori gratiae. *Sic enim beata Virgo redundavit gratiam in nos, ut tamen auctrix gratiae nequaquam esset, sed ab anima eius gratia redundavit in carnem*; nam per Spiritus Sancti gratiam, non solum mens Virginis fuit Deo per amorem perfecte unita, sed eius uterus a Spiritu Sancto est supernaturaliter impraegnatus" (*In Ioan. Ev*., c. I, v. 16, lect. 10, 1, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1952, pág. 40 b , nº 201).

[79] *Comp. Theol.*, I, c. 214, ed. cit., pág. 168, lín. 125 - 128.

[80] En un texto notable Santo Tomás explica la especial dignidad de Santa María y de los Apóstoles en razón de la plenitud de la gracia dada en orden a ser trasmitida para la salvación de otros: "*Unicuique autem dat gratiam proportionatam ei ad quod eligitur*, sicut homini Christo data est excellentissima gratia, quia ad hoc est electus, ut eius natura in unitatem personae divinae assumeretur, et post eum habuit maximam plenitudinem gratiae beata Maria, quae ad hoc est electa ut esset mater Christi. Inter caeteros autem ad maiorem dignitatem sunt electi apostoli, ut scilicet immediate ab ipso Christo accipientes, *aliis traderent ea, quae pertinent ad salutem*, et sic in eis Ecclesia quodammodo fundaretur, secundum illud *Apoc.* XXI, 14: 'murus habebat fundamenta duodecim, et nomina apostolorum erant in eis scripta': et ideo dicitur *I Cor.* XII, 28: 'Deus posuit in Ecclesiam primum quidem apostolos'. Et ideo Deus eis abundantiorem gratiam prae caeteris tribuit" (*In Ep. ad Rom.*, c. VIII, v. 23, lect. 5, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. I, pág. 122 s., nº 678). Asimismo en la *Suma Teológica*: "*per apostolos gratia spiritus sancti erat ad alios derivanda*" (*S. Th.*, III, q.

participatio-causa sólo se mencionaba como causa la máxima creatura, o sea la humanidad de Cristo, y se decía: como la humanidad de Cristo es el máximo ente sobrenatural por participación, así y en la misma medida es el máximo agente sobrenatural por participación; en cambio la nueva fórmula se refiere a toda creatura recreada *in esse gratiae* y no sólo al máximo, y se puede expresar: como la creatura espiritual recreada *in esse gratiae* es un *ser sobrenatural por participación,* así y en la medida de la propia y personal e intransferible participación por parte de esta del máximo, es un *agente sobrenatural por participación.* Se trata –teniendo en cuenta lo que enseña el Angélico Maestro *omnino simile est de creatione et recreatione*[81]– de una aplicación del principio *participatio-causa* al orden de la derivación predicamental del *esse gratiae,* análoga a la utilizada por Santo Tomás con el propósito de manifestar la derivación predicamental del *esse naturae*: "Sicut hic homo participat humanam naturam, ita *quodcumque ens creatum participat,* ut ita dixerim, *naturam essendi*: quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est.[82] *Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat in hoc.* Et sic oportet quod id per quod *aliquid est hoc,* praeintelligatur *actioni qua facit sibi simile*".[83] Es decir que así como en el orden natural el agente creado

72, a. 2 ad 1). Además en un texto de la juventud expresa una idea análoga: "quamvis prius spiritum sanctum habuissent in munere gratiae, quo perficiebantur ad ea quae ad singulares personas eorum pertinebant, tamen in die etiam Pentecostes susceperunt spiritum sanctum, sed *in munere gratiae quo perficiebantur ad promulgationem fidei in salutem aliorum*" (*In IV Sent.*, d. 7, q. 1, a. 2, sol. 2 c, ed. cit., p. 270). En otro texto del *Sententiarum* sostiene la misma idea en relación a las misiones divinas: "oportet quod ad missionem visibilem duo concurrant, scilicet quod sit *gratiae plenitudo in illis ad quos fit missio*, et ulterius quod *plenitudo ordinetur ad alios*, ut per aliquem modum *gratia abundans redundet in eos*: propter quod *manifestatio gratiae interioris non tantum habenti, sed etiam aliis fit*. Et ideo *Christo primo, et postmodum apostolis missio, visibilis scilicet, facta est, quia per eos plures gratia diffusa est, secundum quod per eos Ecclesia plantata est*" (*In I Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2 c., Mand. I, p. 373).

[81] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, pág. 395.

[82] Cfr. *S. Th.*, I, q. 3, a. 4 y a. 5 ad 2; q. 7, a. 1 ad 3; *Ibidem*, 2 ad 1.

[83] *S. Th.*, I, q. 45, a. 5 ad 1. En un texto del mismo período afirma que la causa segunda puede dar el ser en la medida en que obra en virtud de la causa primera. El ser viene de la creación, en cuanto toda causa segunda que da el ser lo puede hacer en cuanto obra en virtud de la causa primera creadora, ya que el ser es el primer efecto que no presupone ningún otro: "esse per creationem dicitur, in quantum omnis causa secunda dans

puede causar el *esse naturae* absolutamente, no ciertamente según la universalidad del ser porque el efecto no puede superar la causa, aunque sí en la concreción del acto singular (*esse causat in hoc*), de manera análoga, para el último Santo Tomás, en el orden sobrenatural el agente *recreado* (*in esse gratiae*) puede causar el *esse gratiae* absolutamente: no ciertamente según la universalidad del ser sobrenatural porque en este orden tampoco el efecto puede superar la causa, sino en la positividad del acto singular (*esse gratiae causat in hoc*) de acuerdo con la propia y personal e intransferible medida de participación de la plenitud sin medida de la causa universal por parte del mismo agente recreado *in esse gratiae.* Y como según el Aquinate "sic *oportet quod id per quod aliquid est hoc,* praeintelligatur *actioni qua facit sibi simile*", análogamente podemos concluir que también en el orden sobrenatural hay necesidad, para la derivación predicamental del *esse gratiae,* de la causalidad a semejanza de sí por parte de un agente recreado *in esse gratiae.* O bien: todo agente recreado *in esse gratiae* causa a semejanza de sí la derivación predicamental del *esse gratiae* en los sujetos libres capaces de recibirlo. Por consiguiente, el último Santo Tomás llega a sostener, como resultado de esta continua profundización en el entrelazamiento armónico de la inmanencia y la trascendencia, la análoga pero plena validez del principio aristotélico *omne agens agit simile sibi* que, reintegrado por el Angélico como en su fundamento de pertenencia radical a la causalidad sintético-intensiva del principio creativo, le sirve para estructurar la causalidad predicamental no solo del orden natural todo, sino también, por una especie de sublimación transfigurante, del orden sobrenatural.

La aplicación del antedicho principio al orden sobrenatural significa que como la creatura espiritual recreada *in esse gratiae* es un *ente sobrenatural por participación*, así y en la misma medida de su propia participación del máximo sin medida, es *un agente sobrenatural por participación* que causa a *semejanza de sí* la derivación predicamental del *esse gratiae* a los sujetos capaces de recibirlo. Significa también que como la creatura espiritual recreada in *esse gratiae* es un hijo de Dios por participación o

esse, hoc habet in quantum agit in virtute primae causae creantis; cum esse sit primus effectus nihil aliud praesupponens" (*De Pot.*, q. 3, a. 8 ad 19, ed. cit., t. II, pág. 63 a).

divino por participación, así y en la misma medida de la propia y personal e intransferible participación por parte de la antedicha creatura espiritual de la filiación del Hijo por esencia, es *un agente de filiación y divinización por participación* que causa con su actuar sobrenatural libre la derivación predicamental de la filiación y divinización por participación en otros hombres o sujetos capaces de recibir libremente dicha divinización. Concretamente, si en el orden natural se puede afirmar según Santo Tomás que *ens creatum causat esse in hoc,* análogamente también se puede sostener que en el orden sobrenatural *ens creatum supernaturale causat esse gratiae in hoc.* Y si es válido para el Angélico que *homo-Petrus generat hominem-Paulum*, asimismo y analógicamente es válido que para el Angélico *filius Dei per participationem vel per gratiam Petrus generat filium Dei per participationem vel per gratiam Paulum*.

Así, el objeto o bien el término propio de la causalidad sobrenatural predicamental es ante todo la producción en *otro sujeto* de la semejanza de la filiación (*natura vel forma*) divina auténticamente propia del agente como participación del Hijo por esencia (*filius Dei per participationem generat filium Dei per participationem*): producción en otro sujeto de la filiación o naturaleza divina por participación en su particularidad singular y no la producción del *esse gratiae* como tal en su infinita plenitud con el intervalo metafísico de la nada, que pertenece exclusivamente a Dios. Se puede entonces concluir que la causalidad predicamental sobrenatural presupone aquella causalidad sintético-intensiva del principio creativo por cuanto es la inmanencia de su presencia por esencia la que al entrañarse como acto por esencia en el acto participado da identidad y fundamento de pertenencia radical a la causalidad segunda sobrenatural.

§ 6. *La aplicación analógica del principio* forma dat esse *al orden sobrenatural*

El audaz ahondamiento que implica la admisión, por parte del Angélico Maestro, de una efectiva causalidad que el singular agente recreado *in esse gratiae* ejerce en la derivación predicamental del *esse gratiae* a otro sujeto en su particularidad singular, está fundamentado –y este es el principio hermenéutico que guía en este punto nuestro análisis– en la asunción y aplicación analógica al orden sobrenatural del significado aristotélico de

la inmanencia de la forma en el sínolon (σύνολον) y por ende también de la forma sobrenatural, o sea de la gracia.

En efecto, así como en el orden natural la forma recoge en sí la mediación formal de todo acto, ya del ser, ya del obrar,[84] de modo análogo, en el orden sobrenatural es la misma forma la que se constituye en el *principium quo* predicamental sobrenatural tanto del ser como del obrar: "Esse naturale per creationem Deus causat in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali; forma enim naturalis principium est esse naturalis. Et *similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia*".[85] Una formulación, aunque no tan clara, de esta mediación formal de la forma sobrenatural tanto en el ser cuanto en el obrar, con la explícita analogía con el orden natural, está ya presente en la obra juvenil de Santo Tomás: "*Omnino simile est de creatione et recreatione.* Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturae, et *illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur*: ita *etiam et in recreatione* Deus confert animae *esse gratiae*; et *principium formale illius esse est habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur*".[86] Es decir, el Angélico Doctor ya desde el inicio de su pensamiento establece un total paralelismo (*omnino simile*) entre la creación y la recreación: en ambas la forma, ya natural o sobrenatural, cumple el doble momento formal de dar el ser (*naturae vel gratiae*) y ser principio del obrar (*naturae vel gratiae*) en toda la realidad. Sin embargo, en otro texto que está en la

[84] Es particularmente ilustrativa a este respecto la explicación que da el P. Fabro al principio tomista "Sicut effectus primus formae est esse, ita secundus est operatio": "Qui, dall'interno dell'aristotelismo, riprende il suo valore il principio platonico della causalità della forma la quale com'è il principio dell'*esse* (*forma dat esse*), così lo è anche dell'*operari*: è questo il vertice della causalità predicamentale. Le formule sono particolarmente dense: '*Primus effectus formae est esse*. Nam omnis res habet esse secundum suam formam. *Secundus autem effectus est operatio*. *Nam omne agens agit per suam formam*' (*S. Th.*, I, q. 42, a. 1 ad 1)" (P. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, ed. cit., pág. 457).

[85] *De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 182 - 189

[86] *In I Sent.*, d. 17, q. 1 ad 3, Mand. I, pág. 395 s.

culmine de la parábola de su pensamiento, Santo Tomás, tras replantear la similitud entre el orden natural y sobrenatural en base a la mediación formal de la forma (natural y/o sobrenatural) como principio del *esse* (*naturae vel gratiae*) y por ende también del *operari* de uno y otro orden, remitiéndose explícitamente a un célebre pasaje de San Agustín ("*Quia ergo* [*Deus*] *fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem*"),[87] advierte con genial intuición una *disimilitud*: el principio formal en la recreación realiza, tanto en la esfera del ser como en la del obrar, una actividad que no tiene lugar en la creación. En efecto, dice magistralmente el Aquinate: "Deus esse naturale creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset. Et similiter dat esse gratiae per aliquam formam superadditam. Et tamen *non est omnino simile*; quia, ut dicit Augustinus *super Ioan.* (*Serm.* XV *de Verbis Apostoli*), 'qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te'. In iustificatione ergo requiritur *aliqua operatio iustificantis*; et ideo requiritur quod sit ibi *principium activum formale*: quod non habet locum in creatione".[88] Se trata de la ausencia o presencia de la actividad de la libertad: mientras que en la creación no tiene lugar la libertad, no solo en la recepción-participación del *esse naturae* sino tampoco en la causalidad o bien derivación predicamental de dicho *esse naturae,* en la recreación, en cambio, la libertad *in esse gratiae in actu primo*[89] se constituye en el principio activo formal de la recepción y medida de recepción-participación del *esse gratiae* en el alma y por ende también en el principio activo formal del obrar a semejanza de sí la derivación predicamental del *esse gratiae* –y su medida– a otro sujeto en su particularidad singular. En efecto, para Santo Tomás es la libertad ejercida en gracia y devenida caridad teologal la que se constituye en el principio formal de la recepción-participación del *esse gratiae* y de su medida por parte del recipiente, y es también la caridad teologal que emana de la propia plenitud del *esse gratiae* el principio formal activo de la derivación predicamental del *esse gratiae* y su medida de extensión e intensidad: "In gratificatione animae est con-

[87] San Agustín, *Sermo* 169, 11, 13; M. L., XXXVIII, 923.

[88] *De Caritate*, q. un., a. 1 ad 13, ed. cit., Q. D. II, pág. 756.

[89] A fin de ver un análisis del doble momento de la libertad en gracia confrontar *supra*, parte II[da], cap. IV, § 3-7.

siderare *duplicem operationem Spiritus sancti.* α) *Unam, quae terminatur ad esse secundum actum primum qui est esse gratum* in habendo habitum charitatis. β) *Aliam, secundum quam operatur actum secundum,* qui est *operatio movens voluntatem in opus dilectionis*: et utroque modo *oportet incidere medium non propter indigentiam* vel defectum ipsius Spiritus operantis, sed propter necessitatem animae recipientis; sed diversimode. Quia *quoad primum effectum,* qui est *esse gratiae, charitas est medium per modum causae formalis*: quia nullum esse potest recipi in creatura, nisi per aliquam formam. *Ad effectum autem secundum, qui est operatio, est medium caritas in ratione causae efficientis secundum quod virtutem quae est principium operandi reducimus in causam agentem*: quia etiam non est possibile aliquam operationem perfectam a creatura exire, nisi principium illius operationis sit perfectio potentiae operantis, prout dicimus habitum elicientem actum esse principium ejus".[90]

Así pues, en la esfera estática del orden sobrenatural vale en sentido análogo pero estricto, como oportunamente se ha indicado,[91] el principio *forma dat esse* que Santo Tomás formula en su expresión más madura diciendo: "Quia, ut dicit Augustinus *super Ioan.* (*Serm.* XV *de verbis Apostoli*), 'qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te'. In iustificatione ergo requiritur aliqua operatio iustificantis; et ideo requiritur quod sit ibi *principium activum formale*: quod non habet locum in creatione".[92] Luego, entre el *esse divinum* acto puro por esencia que es Dios, y el *esse gratiae* acto creado por participación que es propio de la creatura recreada, está la mediación de la forma sobrenatural o acto formal sobrenatural que habilita al sínolon espiritual a recibir el *esse gratiae.* En el orden dinámico, igualmente, si Dios es la causa primera o por esencia no solo del ser sobrenatural sino también del obrar sobrenatural, secundariamente y por participación y por ende en sentido propio pueden causar o bien derivar predicamentalmente el *esse gratiae* los agentes espirituales recreados *in esse*

[90] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 1, Mand. I, pág. 395.

[91] Cfr. *supra*, parte III[a], cap. II, págs. 315 ss.

[92] *De Caritate*, q. un., a. 1 ad 13, ed. P. A. Odetto, Marietti, Taurini - Romae, 1965, Q. D. II, pág. 756 b. También: "*Esse spirituale gratuitum* Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen *mediante aliqua forma creata, quae est gratia*" (*De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 186 - 189).

spirituali: "Magnum enim est in *quolibet sancto,* quando *habet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum*; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem *omnium hominum* de mundo, *hoc esset maximum*: *et hoc est in Christo, et in Beata Virgine*".[93] Por lo demás, como dice el texto, aun el orden de esta causalidad segunda sobrenatural está determinado según el grado de universalidad de la causa misma.[94]

§ 7. *La jerarquía en la refusión de la gracia*

Primero y último está el Verbo Eterno como fundamento de pertenencia eficiente, ejemplar y final de toda causalidad segunda, que ha recibido del Padre el ser vida por esencia y principio de toda vida por participación: "Circa quod (scil. sicut Pater habet vitam in semetipso, sic et Filio dedit habere vitam in semetipso, *Io*. V, 26) sciendum est, quod aliqui vivunt, sed non habent vitam in semetipsis sicut Paulus, *Gal.* II, 20: 'Quod autem nunc vivo, in fide Filii Dei vivo'. Et iterum 'Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus'. Vivebat ergo, sed non in semetipso, sed in alio per quem vivebat; sicut et corpus vivit, sed non habet vitam in semetipso, sed in anima per quam vivit. Illud ergo in semetipso vitam habet, quod habet vitam essentialem non participatam, idest quod ipsum est vita. *In quolibet autem genere rerum, quod est per essentiam, est causa eorum quae sunt per participationem, sicut ignis est causa omnium ignitorum*. Quod ergo est per essentiam vita, est causa et principium omnis vitae in viventibus; et ideo ad hoc quod aliquid sit principium vitae requiritur quod sit per essentiam vita: et *ideo congrue manifestat Dominus se totius vitae principium, dicens se habere vitam in semetipso, idest per essentiam, cum dicit*: 'Sicut Pater habet vitam in semetipso', idest sicut est vivens per essentiam, ita et Filius: ideo sicut Pater est causa vitae, ita Filius Suus".[95] Y es el mismo Verbo quien recibe la vida por esencia del Padre, quien obra y causa todo como agente intrínseco a toda realidad en contraposición a todo otro agente, que

[93] *In Salutationem Angelicam expositio*, ed. cit., O. T. II, pág. 240, nº 1118.

[94] Esto es también en estricto paralelismo con el orden natural según el cual: "Et ideo *principaliter* quidem causa prima est effectus conservativa; *secundario* vero omnes mediae causae, et *tanto magis, quanto causa fuerit altior el primae causae proximior*" (*S. Th.*, I, q. 104, a. 2 c.).

[95] *In Ioan. Ev.*, c. V, v. 26, lect. 5, 1, ed. cit., pág. 147 b, nº 782.

es extrínseco: "Aliter est de *Verbo agente et causante omnia,* et *aliter de aliis agentibus.* Nam *alia agentia operantur ut extrinsecus existentia*: cum enim non agant nisi movendo et alterando aliquo modo quantum ad ea quae sunt extrinseca rei, ut extrinseca operantur. *Deus vero operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. Creare autem est dare esse rei creatae. Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei, Deus, qui operando dat esse, operatur in rebus ut intimus agens.* In mundo ergo erat ut dans esse mundo. Consuetum est autem dici Deum esse in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam".[96] Y, habiendo recibido cual Unigénito Hijo la vida por esencia del Padre y siendo así agente y causante trascendental de la realidad toda e intrínseco a todo por la inmanencia de su presencia por esencia, es el mismo Verbo Eterno quien se ha querido comunicar con el hombre: no sólo con la imagen de su vida íntima, que comporta su inmanencia de presencia como *per illapsum,* sino también con su propia e intrínseca vida divina por su personal apersonarse de la Encarnación. Así, según Santo Tomás, el Unigénito Hijo de Dios, queriendo hacernos partícipes de su divinidad, asumió nuestra naturaleza a fin de –hecho hombre – hacer a los hombres dioses: "Unigenitus siquidem Dei Filius suae Divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut *homines deos faceret factus homo*".[97] Y es como consecuencia de esta gratuita *asunción*

[96] *In Ioan. Ev.*, c. I, v. 9, lect. 5, 1, ed. cit., pág. 28 a, nº 133. El principio de esta metafísica radical de la inmanencia de presencia por esencia de Dios –uno y trino– en todas las cosas pero de manera muy singular (*per illapsum*) en el hombre creado a su imagen y semejanza en tanto ser incorruptible y libre, es la espiritualidad del "*Solus Deus illabitur menti*" (*Quodlib. III*, <Q. 3, a. [8]>, ed. Leon., t. XXV, 2, pág. 251, lín. 21 s.) o también "*Solus Deus illabitur animae*" (*S. Th.*, III, q. 64, a. 1 c.; *Ibidem*, I, q. 56, a. 2, arg. 3; *Ibidem*, q. 89, a. 2, argo 2; y *In IV Sent.*, d. 43, a. 5, q.1a 2, arg. 2) que tiene por fuente a Genadio (Gennadius Massiliensis): "*Illabi* autem *menti* illi soli possibile est qui creavit, qui natura subsistens incorporeus, capabilis est suae facturae" (*De Ecclesiasticis Dogmatibus*, c. 83; M. L., LVIII, 999; también M. L., XLII, 1221). En cuanto a la presencia de toda la Trinidad: "*Sola Trinitas menti illabitur*" (*S. Th.*, III, q. 8, a. 8 ad 1). Más explícitamente según la doctrina general: "Nulla substantia *illabitur* menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per *essentiam, praesentiam et potentiam*" (*Cg.*, II, 98, item in fine, Turín, 1961, t. II, nº 1844, pág. 271 b). Cfr. *Cg.*, IV, 17; *Ibidem*, IV, 18.

[97] *Officium de festo Corporis Christi*, lect. 1, ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1954, O. T. II, pág. 276 b. Cfr. *Comp. Theol.*, I, c. 214, ed. Leon., t. XLII, pág. 166 ss.

de una privilegiada naturaleza humana en la misma persona del Verbo que en Cristo, incluso según su humanidad, no hay más que una única filiación: la que tiene por principio la procesión eterna del Verbo.

Es así que Cristo por ser el Hijo por esencia del Padre posee la plenitud de toda gracia: "*Christo secundum humanam naturam datum est ut sit Deus Filius Dei non per participationem, sed per naturam. Naturalis autem diuinitas est infinita*: ex ipsa igitur unione accepit donum infinitum, unde gratia unionis absque omni dubitatione est infinita".[98] Y por ser Nuestro Señor en lo que concierne a su humanidad el Hijo por esencia y poseer así la infinita plenitud de toda gracia, se constituye en el *maximum* separado de la filiación misma y en el *maximum* existencial de toda gracia, y así en la *mensura et regula* de toda filiación y gracia por participación: "Manifestum est autem quod *id quod est per se est mensura et regula eorum quae dicuntur per aliud et per participationem.* Unde praedestinatio Christi, qui est praedestinatus ut sit *Filius Dei per naturam,* est *mensura et regula vitae et ita praedestinationis nostrae,* quia praedestinamur in filiationem adoptivam, quae est quaedam participatio et imago naturalis filiationis, secundum illud *Rom.* VIII, 30: 'Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini Filii sui'".[99] Por consiguiente, al ser Jesucristo la *medida metafísico-existencial suprema* de toda filiación y de toda gracia se constituye en el fundamento de dependencia causal de toda filiación y de toda gracia por participación: el *Primum* que es la filiación por esencia, el *maximum* que es la plenitud infinita de toda gracia, es de por sí causa de toda filiación y causa segunda universal de la derivación predicamental de toda gracia: "Quia vero illud quod fit ignitum, per ignem hoc oportet fieri, quia *nihil consequitur participationem alicuius, nisi per id quod est per naturam suam tale: ideo adoptionem filiorum oportet fieri per filium naturalem*".[100] En otras palabras, Cristo por ser el Hijo de Dios por esencia según su humanidad y así poseer la plenitud infinita de toda gracia causa en nosotros la filia-

[98] *Comp. Theol.*, I, c. 215, ed. Leon, t. XLII, pág. 168, lín. 13 - 18.

[99] *In Ep. ad Rom.*, c. I, v. 4, lect. 3, ed. cit., t. I, pág. 10 b, nº 48.

[100] *In Ep. ad Eph.*, c. I, v. 5, lect. 1, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953, t. II, pág. 5 a, nº 9. También: "Dicit ut adoptionem filiorum reciperemus, id est *ut per Filium Dei naturalem efficeremur filii adoptivi secundum gratiam per Christum*" (*In Ep. ad Gal.*, c. IV, v. 5, lect. 2, ed. cit., t. I, pág. 612 b, nº 209).

ción divina y nuestra deificación: "In hiis autem que aliqua perfectione uel bonitate replentur, illud magis plenum esse inuenitur ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet quod alia illuminare potest. Quia igitur *homo Christus summam plenitudinem gratie obtinuit quasi unigenitus a Patre, consequens fuit ut etiam ab ipso in alios gratia redundaret, ita quod Filius Dei factus homo homines faceret deos et filios Dei*".[101]

En segundo lugar, en esta pirámide descendente de la universalidad causal sobrenatural, luego y por derivación predicamental de la máxima causalidad universal de la humanidad de Cristo en cuanto hijo por esencia, viene la causalidad por participación de las creaturas espirituales en cuanto recreadas *in esse gratiae* como hijos por participación del Hijo por esencia. Las creaturas espirituales recreadas *in esse gratiae* como hijas en el Hijo son causa particular de la derivación predicamental del *esse gratiae Christi* y agentes de filiación por participación no ciertamente según la infinita universalidad de extensión e intensidad propia de la humanidad de Cristo sino según una plenitud particular en extensión e intensidad adecuada a la propia y personal e intransferible medida de participación por parte de dicha creatura de la filiación del Hijo por esencia.

§ 8. *Conclusión sobre la refusión* (refusio) *de la gracia*

Es evidente, por último, en esta larga jerarquía descendente de la universalidad causal sobrenatural de acuerdo con su entidad de *esse gratiae,* la aplicación análoga pero rigurosa de la causalidad aristotélica al orden sobrenatural según la cual, en el orden de los principios, el principio adecuado del obrar es la forma y por ende en la esfera de la recreación la forma sobrenatural de la gracia. Por lo tanto, si la forma sobrenatural da el *esse et operari gratiae* como causa segunda, Dios lo hace como Causa Primera. La pertenencia absoluta del *esse gratiae* participado al *Esse divinum per essentiam* no puede darse en el orden del ser, sin darse por lo mismo en el orden del obrar.

Por consiguiente, si bien para los sacramentos es plenamente válido el esquema de causalidad instrumental, en la medida en que por ser realida-

[101] *Comp. Theol.*, I, c. 214, ed. Leon., t. XLII, pág. 168, lín. 125 - 133.

des corporales o meras acciones humanas[102] no permiten la radicación o inserción en ellos de la gracia *secundum formam propriam et permanentem* sino tan sólo *secundum quandam instrumentalem virtutem, quae est fluens et incompleta in esse naturae*,[103] para toda creatura espiritual recreada *in esse gratiae,* en cuanto por su espíritu la gracia se radica en el alma *sicut quaedam forma habens esse completum in ea*[104] se reivindica, en cambio, según el último Angélico, un modo de causalidad que no sólo no es extrínseco sino que es tan íntimo e inmediato como el principio intrínseco adecuado del obrar que es la forma, y por ende se trata de una verdadera causa segunda. Por ello, para la creatura espiritual recreada *in esse gratiae,* lejos de pensar que ella depende de la causa principal tan sólo en el obrar y no en el ser, como acontece en el instrumento, o puede ser por cuenta propia causa de la derivación predicamental del *esse gratiae,* se reivindica, en cambio, un modo especial y tan inmediato de presencia y causalidad divina como lo es la inmanencia de presencia por esencia de la Causa *intensiva,* que al desbordarse de su plenitud por esencia en la participación de su propia vida, da origen e identidad metafísica primera y última a la recreación sobrenatural en su *esse et operari gratiae* por participación.

[102] Cfr. el análisis realizado *supra*, parte II[da], cap. IV, § 2, págs. 271 ss.

[103] "Gratia est in sacramento novae legis, non quidem secundum similitudinem speciei, sicut effectus est in causa univoca; neque etiam *secundum aliquam formam propriam et permanentem proportionatam ad talem effectum*, sicut sunt effectus in causis non univocis, puta res generatae in sole; sed *secundum quandam instrumentalem virtutem, quae est fluens et incompleta in esse naturae*" (*S. Th.*, III, q. 62, a. 3 c.). Cfr. *De Veritate*, q. 27, a. 7 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 815, lín. 41 - 45; *In I Sent.*, d. 15, q. 5, a. 1, q.la 1 ad 2.

[104] "Gratia est in anima *sicut quaedam forma habens esse completum in ea*" (*S. Th.*, III, q. 63, a. 5 ad 1).

CAPÍTULO IV

LAS TRES MARAVILLAS ANTROPOLÓGICAS DE LA GRACIA DIVINA REALIZADAS POR DIOS

> "Per Incarnationis mysterium instruimur quanta sit dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando. Unde dicit Augustinus, in libro *De vera religione*, 'demonstravit nobis Deus quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit'. Et Leo Papa dicit, in *sermone de nativitate*, 'agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire'"
>
> (*Summa Theologiae*, III, q. 1, a. 2 c.)

La temática que tengo por intención desarrollar en este capítulo es el significado antropológico de la plenitud de la gracia en tanto participación en la naturaleza divina y respecto de tres obras maravillosas de la bondad divina: la suma plenitud de gracia de la naturaleza humana de Jesucristo, la singular plenitud de la gracia de Santa María y la plenitud "ridondante" de los justos en la comunión de los santos. Como hemos dicho a lo largo de este libro, Santo Tomás intenta develar este significado partiendo del hecho bíblico que manifiesta San Pedro como θείας κοινωνοὶ φύσεως,[1] San Pablo como καινὴ κτίσις,[2] el Apóstol Santiago como ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων, [3] y San Juan como γεννηθεὶς (γέννησις) ἐκ τοῦ θεοῦ,[4] lo

[1] "Gracias a ella, se nos han concedido las más grandes y valiosas promesas, a fin de que ustedes lleguen a participar de la naturaleza divina" (*II Pt.*, c. I, v. 4).

[2] "una nueva criatura" (*II Cor.*, c. V, v. 17).

[3] "las primicias de su creación" (*Iac.,* c. I, v. 18). La traducción de San Jerónimo es aún más contundente: "initium aliquod creaturae eius".

[4] "el que ha nacido de Dios" (*I Ioan.*, c. V, v. 18).

que nos pone en condiciones de afirmar: "¡Miren cómo nos amó el Padre! Quiso que nos llamáramos hijos de Dios, y nosotros lo somos realmente".[5]

§ 1. *La humanidad de Cristo como primera maravilla de la gracia*

Sirviéndonos de la guía de Santo Tomás, iniciamos considerando la humanidad de Jesucristo como la primera obra de arte o maravilla antropológica creada por Dios. Nada mejor que la encarnación del Verbo para enseñarnos el destino de plenitud al cual está llamada la naturaleza humana. En efecto, con el fin de indicar el beneficio de la encarnación, al inicio de la tercera parte de la *Suma* –su gran Cristología–, el Angélico afirma que la encarnación nos enseña "acerca de la gran dignidad de la naturaleza humana, para que no la manchemos pecando".[6] Es así como San Agustín dice: "Dios nos manifestó cuán excelso lugar ocupa entre las criaturas la naturaleza humana al mostrarse entre los hombres con naturaleza de verdadero hombre".[7] Por su parte, afirma el Papa San León Magno: "Reconoce, ¡oh, cristiano!, tu dignidad, y ya que has sido hecho partícipe de la naturaleza divina; no quieras volver a la antigua vileza con un comportamiento indigno".[8]

Deben distinguirse en la naturaleza humana de Jesucristo dos mutaciones, que son dos gracias: la unión hipostática y la participación en la naturaleza divina. Por cierto, la gracia de la unión es el mismo ser personal libremente concedido por Dios a la naturaleza humana en la persona del Verbo. En cambio, y según lo testimonia San Juan, la gracia como participación de la naturaleza divina, tal como se manifiesta en la humanidad de Jesucristo, es consecuencia de la unión: "...y vimos su gloria (la gloria que corresponde al unigénito del Padre), en plenitud de gracia y de verdad".[9] Esto significa que Jesucristo, como hombre singular, goza de la plenitud de la gracia y de la verdad, porque por tal unión al Verbo es el Unigénito del Padre.[10] Desde luego, hay diferencias conceptuales según nuestro modo de

[5] *I Ioan*., c. III, v. 1.
[6] *S. Th*., III, q. 1, a. 2 c.
[7] *De vera relig*., 16.
[8] *Serm*., 21, 3.
[9] *Ioan.,* c. I, v. 14.
[10] Cfr. *S. Th*., III, q. 6, a. 6.

entender los sagrados misterios de la encarnación, pues de cierta forma, la gracia de la unión dispone a la gracia personal, y puede por tanto esta última ser denominada también "gracia de unión".[11] A su vez, la gracia personal de Jesucristo y la gracia capital coinciden en su esencia, pues mientras la gracia de unión se ordena al ser de Cristo, la gracia personal y la gracia capital se ordenan a su actuación. "Luego –para el Doctor Angélico– por la eminencia de la gracia que recibió, compete a Cristo hacer llegar tal gracia a los demás. Esto es proprio de la cabeza. Y por eso la gracia personal que justifica el alma de Cristo es esencialmente la misma gracia que le convierte en cabeza de la Iglesia, justificando así a los demás".[12]

Por consiguiente, podemos caracterizar la naturaleza humana de Jesucristo como la mayor obra de arte o maravilla de la antropología teológica, ya que Dios es el primero en operar desde la nada el surgimiento de los seres de la naturaleza y de la gracia, que culmina, a través del ser humano –imagen de Dios–, en la formación de la humanidad de Cristo con la plenitud de la gracia como participación en la naturaleza divina y nueva creación.

En relación con esta plenitud de la gracia, Santo Tomás, en un texto muy pregnante –y creo, único– señala que Jesucristo es el principio de toda gracia según su humanidad, así como Dios es el pricipio de todo ser: "[Christus] est principium quodam modo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse". En realidad, la progresión de la analogía es aún más fuerte: así como la perfección toda del ser y de todos los seres se concentra en Dios, también en Cristo se encuentra toda plenitud de gracia y virtudes, con base en la cual no solo Él es capaz de las obras de la gracia, sino que también puede conducir a los otros a la gracia, y por este motivo tiene la prerrogativa de Cabeza, "sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere, et per hoc habet capitis rationem".[13]

Esta afirmación encuentra su correlato en Juan Damasceno, para quien la humanidad de Jesucristo es como un órgano de su divinidad (*sicut*

[11] Cfr. *S. Th*., III, q. 8, a. 5 ad 3.
[12] *Loc. cit.*, c.
[13] *De Veritate*, q. 29, a. 5 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 862, lín. 104 - 111.

quoddam organum divinitatis eius),[14] lo que explica por qué sus acciones pueden beneficiar, o sea redimir, al género humano. Debido a que es un instrumento especial de la divinidad, Jesucristo debe también gozar de una unión especial con ella. Y es aquí donde Santo Tomás entabla un profundo razonamiento de metafísica teológica. Cualquier sustancia participa de la bondad de Dios, y tanto más cuanto más se acerca a su bondad. Por lo tanto, la humanidad de Jesucristo, por estar unida a la divinidad de una manera más cercana y especial sin igual, también participa de un modo mucho mayor de la bondad divina, a través del don de la gracia. En la humanidad del Hijo de Dios, entonces, se dieron las idoneidades no solo para poseer la plenitud de la gracia para sí, sino también para derramarla sobre los otros (así como por los cuerpos más brillantes la luz del sol pasa a los otros). Dice el texto: "unde et humanitas Christi, ex hoc ipso quod prae aliis vicinius et specialius divinitati est coniuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiae donum. Ex quo idoneitas in ea fuit ut non solum gratiam haberet sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit".[15]

En este punto, más que un instrumento, la humanidad del Hijo de Dios puede ser considerada una suerte de causa segunda universal de la gracia en tanto participación de la divinidad, fundante y fundada: fundante porque es el principio universal de derivación o participación de la naturaleza divina; y fundada porque, como causa segunda, depende estrechamente de la primera, es decir, de Dios, pues dado que Él es la causa creadora del ser de la gracia, es también la causa del efecto, no solo porque es la causa (primera) de la causa (segunda), sino también, y en consecuencia, porque es la causa de la causalidad de la causa, y por último, del mismo ser en acto del efecto.[16] Es

[14] ὄργανον τῆς Θειοτήτος, *De fide orth*., lib. III, c. 19; M. G., XCIV, 1080 B. La profunda sugerencia de Juan Damasceno se desprendería de la noción propuesta por Pseudo Dionisio, Θεανδρικὴ ἐνέργεια (*Epist*. 4; M. G., III, 1072 C), que Tomás asimiló gracias a los aportes de este Padre de la Iglesia de origen griego, quien a su vez abrevó en la escuela aristotélica.

[15] *De Veritate*, q. 29, a. 5 c., ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 862, lín. 94 - 112.

[16] Todo instrumento depende de la causa principal únicamente en el operar, no en el ser. Es por esto que se dice que la humanidad de Jesucristo es una causalidad más plena e intensa comparada con el instrumento, y por consiguiente más similar a una causa segunda (universal): cfr. *supra*, parte III[a], cap. III, §§ 3 y 4.

así como Santo Tomás está en condiciones de afirmar que Jesucristo obró nuestra salud, o nuestra salvación, a través de su propia virtud, lo que hizo necesario que poseyera la plenitud de la gracia: "Christus autem operatus est nostram salutem quasi ex propria virtute, et ideo oportuit quod in eo esset gratiae plenitudo".[17]

Así Dios confirió la gracia en el alma de Jesucristo como principio universal de gratificación de la naturaleza humana. Tal lo manifiesta San Pablo cuando dice: "nos glorificó en su amado Hijo"[18] (como si dijéramos que la luz del sol es infinita, no según su ser, sino en relación con la noción de luz, porque posee todo lo incluido en tal noción): "gratia confertur animae Christi sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura, secundum illud *Ephes*. I, 'gratificavit nos in dilecto filio suo'. Sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quidquid potest ad rationem lucis pertinere". De este modo, la gracia de los otros sujetos que participan de la naturaleza divina es a la gracia de Jesucristo lo que una energía particular es a una universal (así como la energía del fuego, por mucho que crezca, nunca puede equipararse a la energía del sol, de igual forma la gracia de otro ser humano, por más que crezca, jamás podrá igualarse a la gracia de Cristo): "gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi sicut quaedam virtus particularis ad universalem. Unde sicut virtus ignis, quantumcumque crescat, non potest adaequari virtuti solis; ita gratia alterius hominis, quantumcumque crescat, non potest adaequari gratiae Christi".[19]

[17] *De Veritate*, q. 29, a. 5 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 863, lín. 142 - 143. Podemos observar una continua profundización en la explicación de la causalidad de la humanidad de Jesucristo. Mientras que aquí se menciona como un instrumento activo –casi una causa segunda–, en el *Comentario a las Sentencias* de P. Lombardo, Jesucristo tiene una causalidad meramente disposicional: "in aliqua actione potest aliquid esse medium dupliciter; scilicet quantum ad perfectionem, et quantum ad dispositionem tantum: sicut natura est medium in operatione qua Deus producit animam sensibilem, quia ipsa perfectio ultima fit mediante natura; sed in operatione qua producit animam rationalem, natura non est medium, nisi quantum ad dispositionem. Similiter dico, quod Deus immediate format mentem nostram quantum ad ipsam perfectionem gratiae; et tamen potest ibi cadere medium disponens; et sic gratia fluit a Deo mediante homine Christo: ipse enim disposuit totum humanum genus ad susceptionem gratiae" (*In III Sent*., d. 13, q. 2, a. 1 ad 3).

[18] *Eph.*, I, 6.

[19] *S. Th.*, III, q. 7, a. 11 c. y ad 3.

En su *Compendio de Teología*, el Doctor Angélico expresa esta dialéctica con una fórmula más abarcadora y concisa, en correspondencia con el principio aristotélico *omne agens agit sibi simile*: así como la humanidad de Jesucristo es la realidad que más participa de la gracia divina, del mismo modo –y en igual medida– también es el primer agente de su derivación. Habiendo recibido la suma plenitud de la gracia como el Unigénito del Padre, Jesucristo ha podido y puede revertirla ("redundarla") a los demás.[20] Dicho de otro modo, el primer momento de la recepción o de la participación de la plenitud de la gracia, por parte de la humanidad de Jesucristo, es lo que sirve de fundamento para el segundo momento (o actuación), en semejanza de sí, como causa segunda universal de la redundancia de la gracia en todo sujeto capaz de recibirla. El operar sigue al ser, y ambos momentos dependen de la filiación natural de la humanidad de Cristo, en tanto asumida en la persona del Verbo (*in persona Verbi*): "Christo secundum humanam naturam datum est ut sit Deus Filius Dei non per participationem, sed per naturam".[21]

§ 2. *Santa María como maravilla de la gracia divina*

Sin embargo, es en el apogeo y último momento del pensamiento tomista que el análisis de la causalidad de la gracia se pone de relieve en fórmulas particularmente sugestivas, que dan cuenta de una integración al parecer en armonía con la síntesis antropológica de la trascendencia y la inmanencia que busca el Doctor Angélico. Bien podría decirse que, después de la naturaleza humana de Jesucristo, la segunda obra maestra antropológica o maravilla de la gracia divina es la Virgen María, a quien en español también llamamos Santa María. En el misterio de la Encarnación del Verbo, no es una persona, sino más bien una naturaleza humana, la que es elevada a la condición de dignidad divina con la gracia de la unión. La gra-

[20] "In hiis autem que aliqua perfectione uel bonitate replentur, illud magis plenum esse inuenitur ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet quod alia illuminare potest. Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratie obtinuit quasi unigenitus a Patre, consequens fuit ut etiam ab ipso in alios gratia redundaret, ita quod filius Dei factus homo homines faceret deos et filios Dei" (*Comp. Theol.*, I, c. 214, ed. Leon., t. XLII, pág. 168, lín. 125 - 133).

[21] *Comp. Theol.*, I, c. 215, ed. cit., pág. 168, lín. 13 - 15.

cia de Santa María, en cambio, es participada a una naturaleza humana sin la unión hipostática. La Madre de Dios puede, por tanto, ejemplificar más fácilmente la dignidad y la participación de la naturaleza divina que han sido otorgadas a través de la gracia a los demás seres humanos. Ella –como vio el Apóstol San Juan en su misterioso Apocalipsis– es la mujer que no recibe el sol de la gracia desde lejos, sino que está más bien envuelta y contenida en él.[22] En opinión de Santo Tomás, María recibió de Jesucristo una plenitud de gracia superior a la de cualquier otro ser humano y angélico.[23] Por consiguiente, la gracia que llena el alma de la Virgen tiene una triple prerrogativa por sobre la de las demás criaturas espirituales (los hombres y los ángeles). La gracia se derrama en Ella con tal plenitud que –como con Su Hijo, de quien se afirma que está lleno de gracia y de verdad– María no solo es agraciada como receptora de gracia, sino que es llamada "plena de gracia". Según el Angélico, "fue justamente en reconocimiento de tal dignidad y superioridad, que el Ángel Gabriel la saludó llamándola *plena de gracia* (κεχαριτωμένη), casi queriéndole decir: 'yo te rindo homenaje porque tú excedes en plenitud de gracia'".[24]

En consecuencia, Tomás sugiere tres razones por las que la plenitud de la gracia de la Madre de Dios es eminente. La primera concierne a su alma, que evitó el pecado más que cualquier otro santo, aparte de Jesucristo. María también ejerció todo tipo de virtudes, mientras que los demás santos ejercitaron algunas específicas: algunos, la humildad; otros, la piedad, y así sucesivamente. Tanto es así que cada santo se propone como ejemplo de una particular virtud, como es el caso de San Nicolás, quien se destacó por su misericordia. En cambio, Santa María es señalada como ejemplo no solo de humildad[25] y castidad,[26] sino también de todas las demás virtudes. Es, entonces, plena de gracia, tanto por su pureza como por sus virtudes.[27]

[22] *Ap.,* 13, 1.

[23] Cfr. *S. Th*., III, q. 27, a. 5.

[24] "Ad insinuandum hoc [i.e. superioritatis], Angelus ei reverentiam exhibuit, dicens, '*Gratia plena*', quasi diceret: Ideo exhibeo tibi reverentiam, quia me excellis in plenitudine gratiae" (*In salutationem Angelicam expositio*, a. 1, ed. R. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1954, O. T. II, pág. 239 b s., nº 1114). Cfr. *Mt.*, I, 28.

[25] *Luc*., I, 48.

[26] *Luc.*, I, 34.

[27] Cfr., *In salutationem Angelicam expositio*, a. 1, ed. cit., pág. 240, nº 1116.

La Madre es eminente también por la redundancia de la gracia que emana de su alma a su cuerpo (*quantum ad redundantiam animae ad carnem vel corpus*). Que los santos tengan tanta gracia capaz de santificar su alma es algo magnífico. Sin embargo, el alma de Santa María estaba tan plena de gracia que redundó en su cuerpo, al punto de hacerlo digno de concebir al Hijo de Dios.[28]

Por último, y con el objeto de señalar la excelencia de la plenitud de la gracia de Santa María, Santo Tomás introduce, en esta sección de su *Comentario de la salutación angélica*, por primera vez el decisivo tema de la gracia *quantum ad refusionem,* y así, de la causalidad de María en la derivación horizontal de toda gracia hacia los seres humanos. Ella estaba tan llena de gracia que la "refusiona", o sea, puede derramarla sobre todos los hombres y todas las mujeres. Es magnífico cuando los justos (o los santos) tienen tanta gracia que les alcanza para la salvación de muchos, pero es lo máximo cuando están tan repletos de gracia que merecen la salvación de todo ser humano: tal es la plenitud en Jesucristo y en Santa María. Este sorprendente fragmento nos dice: "Magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum: et hoc est in Christo, et in beata virgine".[29]

Este es un hito importante para el Doctor Angélico, según quien Santa María y las criaturas espirituales, al ser recreadas en el ser de gracia (*in esse gratiae*), pueden obrar como particular principio activo de la derivación horizontal de la gracia de Cristo Jesús. Esto, claramente, no se da en los justos según la infinita universalidad propia de la humanidad del Hijo de Dios, sino según una plenitud particular –acorde a su propia medida de partici-

[28] "Secundo plena fuit gratia quantum *ad redundantiam animae ad carnem vel corpus*. Nam magnum est in sanctis habere tantum de gratia quod sanctificet animam; sed anima beatae virginis ita fuit plena quod ex ea refudit gratiam in carnem, ut de ipsa conciperet filium Dei. Et ideo dicit Hugo de S. Victore: *quia in corde eius amor spiritus sancti singulariter ardebat, ideo in carne eius mirabilia faciebat, intantum quod de ea nasceretur Deus et homo*. Luc. I, 35: *quod enim nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei*" (*In salutationem Angelicam expositio*, a. 1, ed. cit., pág. 240, nº 1117).

[29] *In salutationem Angelicam expositio*, a. 1, ed. cit., pág. 240, nº 1118. El siguiente texto está intercalado en la edición de Rossi: "sufficit sibi ad salute suam; sed maius quando habet tantum de gratia".

pación– de la infinita gracia de Jesucristo. Desde luego, el texto busca expresar la excelencia *quantum ad refusionem* de María, pero, además, Tomás también logra por añadidura reconocer la causalidad de cada santo, es decir, de cada justo, en la derivación horizontal de la gracia del Hijo del Padre.

Siguiendo el principio tomista que reza que la creación y la recreación son plenamente similares (*omnino simile est de creatione et recreatione*),[30] bien puede afirmarse que tal novedad de la antropología teológica es una actuación del principio de plenitud-causa (o de participación-causa) en el orden del ser de gracia (*esse gratiae*), análoga a aquella sostenida por el Angélico con el propósito de indicar la causalidad horizontal del ser en la primera creación (*esse naturale*). Dicho de otro modo, así como en el orden natural el agente creado puede causar el ser (*esse naturale*) en un sentido absoluto –por más que sea limitado al acto singular–, de igual forma en el orden de la recreación introducida por Jesucristo, el agente recreado (*in esse gratiae*) puede causar la gracia, en un sentido absoluto, pero en la concreción del acto singular. En resumen, si en el orden natural puede afirmarse, según Santo Tomás, que el ser creado es capaz de causar el ser en un sujeto dado (*ens creatum causa esse in hoc*),[31] con el mismo criterio, entonces, puede afirmarse, en el orden de la gracia, que el sujeto humano, recreado en dicha gracia, puede causar la gracia en otro sujeto capaz de recibirla (*homo ricreatum in gratiae causat esse gratiae in hoc*). De la misma manera, si es válido, para el Doctor Angélico, que Pedro genera a Pablo (*homo-Petrus generat hominem-Paulum*), *servatis servandis* para el último Santo Tomás, es igual de válido que Pedro, hijo de Dios, por participación de la gracia, sea capaz de generar otro hijo, Pablo, también por participación de la gracia (*Petrus, filius Dei per gratiam vel participationem, generat Paulum, filius Dei per gratiam*). En la vida de los santos, estos

[30] "*Omnino simile est de creatione et recreatione*. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturae, et illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur: ita etiam et in recreatione Deus confert animae esse gratiae; et principium formale illius esse est habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur" (*In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, pág. 395).

[31] "*Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat in hoc*" (*S. Th.*, I, q. 45, a. 5 ad 1).

flujos y reflujos de la gracia están presentes entre madre e hijo, maestro y discípulo, guía espiritual y penitente, y viceversa, y también entre amigos y esposos, y en todas las relaciones humanas que logran convertirse en "vínculos de perfección".[32] Esta doctrina encuentra confirmación en una de las afirmaciones más novedosas y decisivas del Magisterio del Papa teólogo Benedicto XVI, tal como es la que ofrece la tesis central de su Encíclica *Caritas in veritate*, que considera la vida social como un instrumento de intercambio recíproco de la gracia de Jesucristo: "Los hombres, destinatarios del amor de Dios, se convierten en sujetos de caridad, llamados a hacerse ellos mismos instrumentos de la gracia para difundir la caridad de Dios y para tejer redes de caridad. La doctrina social de la Iglesia responde a esta dinámica de caridad recibida y ofrecida".[33]

Los justificados pueden acceder a los Sacramentos de los vivos, a través de los cuales el género humano es alcanzado por los méritos y la gracia de Jesucristo. Más aún, el Sacramento del Altar es la fuente misma de la gracia, pues contiene realmente el Verbo de Dios y constituye el completamiento supremo de todos los demás Sacramentos, que encierran tan solo la participación de la virtud de Jesucristo.[34] Es por eso que debemos acercarnos a él con genuina disposición, y en él abrevar para cultivar y perfeccionar aún más la gracia en nuestras almas. A excepción de la Eucaristía, por ser realidades físicas o acciones humanas, los Sacramentos no permiten que la gracia se entrañe o se torne inherente por *modum virtutis permanentis et complete*, sino solo por *modum virtutem spiritualem instrumentaliter*: en ellos, la gracia está presente de modo instrumental, pues el instrumento *ut sic* posee un ser incompleto y transeúnte; como sucede con la voz humana, que es algo sensible, pero por ella pasa una fuerza espiritual procedente del intelecto del hablante, dirigida a reactivar la inteligencia de quien escucha.[35]

La gracia y los méritos de los justos o los santos en cambio son personales en sí mismos, pues tal gracia, a diferencia de la de los sacramentos

[32] *Col.*, III, 14.

[33] *Caritas in veritate*, § 5.

[34] "Hoc sacramentum [i.e. sacramento Eucharistiae], quod ipsum Christum realiter continet, ut Dionysius dicit, III cap. *Ec. Hierar.*, est perfectivum omnium sacramentorum aliorum, in quibus virtus Christi participatur" (*S. Th.*, III, q. 75, a. 1 c.).

[35] *S. Th.*, III, q. 62, a. 4 ad 1.

–salvo el de la Eucaristía–, está entrañada, como en su propio sujeto en el alma de los justos, que son imagen y semejanza de Dios. Así, mientras que tal entrañarse profundo de la gracia en el alma del justificado, implica la "inhabitación" de las tres Personas Divinas,[36] la transitoriedad –a modo de pasaje del agente al paciente– de la trasmisión de la gracia en los Sacramentos no permite en estos la presencia de las Personas Trinitarias.[37] Así como la luz es difuminada por el sol en el aire, de igual modo la gracia es infundida por Dios en el alma. Indudablemente la gracia está por sobre la naturaleza del alma. Sin embargo, en la naturaleza del alma y en cualquier creatura racional, hay una actitud para la recepción de la gracia en la medida en que el alma es una forma subsistente, dotada de un ser incorruptible; un ser tan afín al Creador que el mismo Dios, el ser mismo (*Ipsum esse*) o por su esencia, es en cierta forma la especie de todas las formas subsistentes que participan del ser necesario y que no son su ser.[38] En consecuencia, dado que la creatura racional es incorruptible y no deja de existir tras la muerte del cuerpo, entonces, por más que se multiplique el pecado, la disposición al bien de la gracia siempre disminuye con relación a tal pecado, pero nunca se suprime del todo.[39] El alma del justificado, a través de la gracia que él ha recibido, se fortalece en los actos debidos, y es capaz de mérito para sí misma, y también puede refundir la gracia en otras personas capaces de recibirla.[40]

§ 3. *La maravilla de la gracia divina operada en los santos o justos*

Esto nos lleva a la tercera obra de arte antropológica o maravilla de la gracia de Dios: los santos y la comunión de amistad con ellos o "comunión de los santos" que recita el credo apostólico. Tomás dice que los santos también poseen una propia "plenitud de gracia" en relación con su

[36] "Per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Ioan. XIV, '*ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*'" (*S. Th.*, I, q. 43, a. 5 c.).

[37] "Gratia est in sacramentis novae legis instrumentaliter, sicut forma artificiati est in instrumentis artis, secundum quendam decursum ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde *missio divinae personae non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt*" (*S. Th.*, I, q. 43, a. 6 ad 4).

[38] *De Potentia*, q. 6, a. 6 ad 5.

[39] *De Malo*, q. 2, a. 12 c., ed. Leon., t. XXIII, pág. 63, lín. 130 - 135.

[40] *De Malo*, q. 2, a. 11, ed. Leon., t. XXIII, pág. 60, lín. 173 - 177.

persona, su vocación y su virtualidad. Tal plenitud de gracia de los justos puede, entonces, considerarse, por un lado, en relación con su persona y su profesión, en el sentido de que reciben de la gracia las potestades para todo lo relativo a su estado o su oficio (como Pablo, cuando dice, "yo, el menor de todos los santos, he recibido la gracia de anunciar a los paganos la insondable riqueza de Cristo..."), y, por el otro lado, en relación con su intensidad, en el sentido de que, en los justificados, la gracia alcanza el límite fijado por Dios, al cual San Pablo se refiere diciendo: "sin embargo, cada uno de nosotros ha recibido su propio don, en la medida que Cristo los ha distribuido".[41] Así, por ejemplo, se afirma que San Esteban estaba lleno de gracia porque la tenía en grado suficiente como para profesar dignamente su ministerio y a la vez ser testigo de Dios, de acuerdo con su vocación.[42] Además de esta plenitud especial con la que Dios distingue a algunos santos, hay una cierta plenitud de la gracia que es común a todos los justificados: se trata de aquella que es suficiente para merecer la vida eterna,[43] y que puede ser transmitida a los demás en la medida de la caridad de cada uno.

Es así como la gracia nos permite formar un lazo de perfección tan personal, íntimo y mutuo con los justificados que sus diversas plenitudes de méritos y de gracias también dan lugar a nuestra participación de su gracia, derramada por Jesucristo. Por un lado, los grandes méritos y las gracias de los justos hacen que sus plegarias sean muy eficaces: así obtienen de Dios las gracias especiales que hemos pedido; además, no solo evitan que perdamos nuestra filiación divina, sino que nos alientan a seguir avanzando hasta las cimas de la perfección y hacia un mérito aún mayor. Allí donde no llegan nuestras fuerzas, son nuestros amigos, los santos, los que vienen a socorrernos y, con sus plegarias, sus gracias y su caridad, hacen que sea posible para nosotros crecer en la gracia y en los dones del Espíritu Santo, algo que nunca podríamos lograr por nosotros mismos.[44]

Por otro lado, los santos son miembros del mismo cuerpo al que nosotros pertenecemos, y tienen la misma cabeza y la misma alma que nosotros. Y como las plegarias, las gracias y la caridad de los miembros santos

[41] Cfr. *S. Th.*, III, q. 7, a. 10 c. Para San Pablo cfr. *Eph*., IV, 7.
[42] Cfr. *S. Th.*, III, q. 7, a. 10 ad 1.
[43] Cfr. *S. Th.*, III, q. 7, a. 10 ad 2.
[44] Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 83, a. 4.

son beneficiosas para todos los demás, y del mismo modo que el cuerpo todo, en última instancia, posee la infinita gracia y el mérito universal de su cabeza, Jesucristo, así en cierta forma las gracias y los méritos de los santos son por participación también nuestros méritos.[45]

§ 4. *La comunión de los santos*

He aquí la dimensión social de la gracia a la que se refiere Benedicto XVI: es la gracia que viene a sanar y elevar la naturaleza del hombre en tanto "animal político", y no solo como persona individual. Siguiendo a Aristóteles, quien sostiene que para el buen político el amor a sí mismo no alcanza, sino que debe también amar el bien de su ciudad,[46] del mismo modo el ser humano, desde el momento en que es acogido para ser parte del bien de una ciudad y así convertirse en su ciudadano, necesita virtudes sociales, como el amor por el bien de su ciudad y por la justicia social. En forma análoga, al ser acogido para participar de la beatitud celestial, que consiste en ver y "saborear" a Dios, el ser humano se convierte en ciudadano y miembro de la Jerusalén Celestial, esa sociedad bendecida por el Señor, en la que, nos dice San Pablo, nos transformamos en "conciudadanos de los santos y familiares de Dios".[47] De esto se desprende que el ser humano, una vez incorporado al reino celeste mediante la gracia, está llamado a poseer no solo las virtudes personales sino también las virtudes sociales infusas por el Espíritu Santo en su alma, para lo cual es prerrequisito (*prae-*

[45] *I Cor.*, XII, 12 ss.

[46] ἅμα δὲ οὐδὲ χρὴ νομίζειν αὐτὸν αὑτοῦ τινα εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως, μόριον γὰρ ἕκαστος τῆς πόλεως: ἡ δ᾽ ἐπιμέλεια πέφυκεν ἑκάστου μορίου βλέπειν πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ἐπιμέλειαν (Aristóteles, *Polit*., VIII [Θ], 1, 1337 a 28-30, ed. Ross, Oxford, 1957).

[47] "Por lo tanto, ustedes ya no son extranjeros ni huéspedes, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios" (*Eph.*, II, 19). Santo Tomás explica que debemos rezar a los Santos ya que percibimos de ellos como de causas particulares los beneficios de los méritos de Cristo, raíz y causa universal de todo mérito: "Meritum Christi est sicut *radix omnium meritorum*, a quo *omnium merita efficaciam trahunt*: unde est quodammodo sicut *causa universalis*, quam oportet ad effectus determinatos applicari per *causas particulares*, sicut sunt sacramenta et orationes Ecclesiae; et inde est quod non tantum Christum oramus, sed etiam sanctos ejus quorum meritis et precibus auxilium ejus percipimus" (*In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 6 ad 2, Mand. II, pág. 710).

exigitur) el amor por el bien común de la sociedad en su conjunto, que es un bien divino como objeto de la bienaventuranza.

Ahora bien, del mismo modo que amar el bien de una ciudad para poseerla y dominarla no hace del político una persona buena –pues incluso un tirano ama su ciudad y busca su bien, pero con el fin de someterla para su propio provecho–, es así como amar el bien que es participado a los bendecidos con el fin de poseerlo no vuelve bueno al hombre en términos de beatitud, puesto que los malvados también desean tal bien. Solamente amar este bien en sí mismo, para que este perdure y se derrame sobre el prójimo, y no hacer nada en su contra, hace que alguien sea bueno con respecto a esa sociedad de los bendecidos en la cual nos hace participar la gracia.[48]

Ser moradores de la ciudad celestial, incluso ya en la Tierra en condición de peregrinos, es una razón decisiva de la refusión recíproca de la gracia entre los justificados, la cual se hace necesaria para sanar y elevar a la sociedad humana en tanto ciudad eterna peregrinante en la tierra. La

[48] "Philosophus dicit in VIII Polit. (cap. 1, 1337 a 28 ss.), quod ad hoc quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum civitatis. Si autem homo, in quantum admittitur ad participandum bonum alicuius civitatis, et efficitur civis illius civitatis; competunt ei virtutes quaedam ad operandum ea quae sunt civium, et ad amandum bonum civitatis; ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem caelestis beatitudinis, quae in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis, quae vocatur caelestis Ierusalem secundum illud, Ephes. II, 19: *estis cives sanctorum et domestici Dei*. Unde homini sic ad caelestia adscripto competunt quaedam virtutes gratuitae, quae sunt virtutes infusae; ad quarum debitam operationem praeexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum, prout est beatitudinis obiectum. Amare autem bonum alicuius civitatis contingit dupliciter: uno modo ut habeatur; alio modo ut conservetur. Amare autem bonum alicuius civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum; quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius civitatis ut ei dominetur: quod est amare seipsum magis quam civitatem; sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem; quod bonum politicum facit: in tantum quod aliqui propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum, se periculis mortis exponant et negligant privatum bonum. Sic igitur amare bonum quod a beatis participatur ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud bonum concupiscunt; sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum" (*De Caritate*, q. un., a. 2 c., ed. cit., Q. D. II, pág. 758 s.). Cfr. también, *De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 9.

gracia del sacramento del matrimonio, del cual son ministros los esposos, sana y eleva la célula social, pero la refusión entre todos los justificados, llamados a implementar los flujos y reflujos de la gracia en la sociedad de los santos –que incluye tanto a los que ya gozan de Dios en forma directa como a los peregrinos, o sea los que están camino a ello– es la que está destinada a sanar y elevar el conjunto del cuerpo social. Es la Iglesia la que en esta hora está llamada a indicar el camino de comunicación de la gracia de Cristo por parte de los que son sus piedras vivas.

§ 5. *Las bienaventuranzas, las obras de misericordia y el lavado de los pies*

El Papa Francisco ha propuesto como programa de su pontificado las bienaventuranzas, que son la enseñanza nueva y central de Jesucristo a la cual todas las demás reconducen o se refieren, tal como Moisés ha propuesto los mandamientos y luego muchas otras normas que a estos se refieren. Así, sea las obras de misericordia que el lavado de los pies son actuaciones que responden a las bienaventuranzas. El Papa Francisco privilegia justamente el gesto del lavado de los pies, siguiendo el ejemplo de Jesús, que en la última cena deja su manto y comienza a lavarles los pies a sus doce discípulos.[49] La ceremonia litúrgica del jueves santo, en la que el Papa Francisco lava los pies a doce hermanos o hermanas elegidos de entre "los más pequeños y las más pequeñas" muestra al mundo tal como lo hizo Jesús, que la vocación de servicio al otro u otra es esencial para aquellos que se consideran amigos de Cristo y para el ser humano en general como "animal político". Sin duda el lavatorio de los pies es el ícono más acabado de la novedad de las "bienaventuranzas" –que el Señor nos propuso y prometió en el Sermón de la Montaña[50]–, como también de su actuación en las obras de misericordia.[51] Sabemos que ambas enseñanzas bien ligadas recíprocamente son el programa del Papa Francisco tal como lo ha expresado y testimoniado desde el primer momento de su pontificado y de un modo siempre creciente en su trascurso hasta hoy.

[49] Cfr. *Ioan.*, XIII, 4-17.
[50] *Mat.*, V, 1-12. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 69.
[51] *Mat.*, XXV, 31-46.

Con el gesto del lavatorio, el Señor nos ha querido dar y dejar "un ejemplo para que hagan lo mismo que yo hice",[52] sabiendo que para las acciones humanas buenas mueven más los hechos ejemplares que las palabras. Él ha querido recomendar las bienaventuranzas y las obras de misericordia, ya que quien da pan al hambriento lava sus pies, e igualmente quien da hospitalidad, quien viste al desnudo, quien visita al enfermo o al prisionero, como también quien es operador de paz, quien tiene sed de justicia, y así sucesivamente. San Pablo nos invita a "considerar como propias las necesidades de los santos".[53] El Señor mismo une las bienaventuranzas al lavado de los pies como servicio, cuando concluye tal gesto con la explicación a los Apóstoles que reza: "sabiendo estas cosas, seréis *beatos* si las ponéis en práctica".[54]

Mediante los actos de las virtudes, llevados a cabo bajo el impulso de la gracia y la ayuda del Espíritu Santo con sus dones, ejercitamos y adquirimos las "bienaventuranzas", como también ejercemos las obras de misericordia, que se diferencian de las virtudes y dones por su orden a la acción.[55]

El don de temor y la virtud de la templanza nos hacen verdaderamente "pobres de espíritu", pobres del egocentrismo orgulloso de nuestra propia grandeza y del deseo de bienes terrenos[56] y así capaces de generosidad y solidaridad para con nuestros hermanos; nos obtienen con esto el reino de Dios, con la grandeza de su dominio y la plenitud de sus riquezas.[57] Por el

[52] *Ioan*., XIII, 15.

[53] *Rom.*, XII, 13.

[54] *Ioan.*, XIII, 17.

[55] "Beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus" (*S. Th*., I-II, q. 69, a. 1 c.).

[56] "[Divitiae] aliqui nec habent, nec affectant, et istud securius est, quia mens trahitur a spiritualibus ex divitiis: et isti dicuntur proprie pauperes spiritu, quia actus donorum, qui sunt supra humanum modum, sunt hominis beati: et *quod homo omnes divitias abiiciat, ut nec aliquo etiam modo appetat, hoc est supra humanum modum*" (*In Mat*., c. V, v. 3, lect. 2, ed. cit., ed. cit., pág. 67 a, nº 416).

[57] "[Pauperes spiritu] autem repromittitur regnum caelorum, in quo notatur non solum altitudo honoris, sed *affluentia divitiarum*; *Iac*. II, 5: 'nonne Deus eligit pauperes in hoc mundo, divites in fide?' Et nota quod Moyses primo promisit divitias; *Deut*. XXVIII, 1: 'faciet te dominus Deus tuus excelsiorem cunctis gentibus, quae versantur in terra'; et infra: 'benedictus tu in civitate, et benedictus in agro'. Et ideo *ut distinguat dominus legem veterem a nova, primo ponit beatitudinem in contemptu divitiarum*

don de piedad y la virtud de la justicia, ejercitamos la verdadera "dulzura y ternura", por la que nos compadecemos de la miseria ajena y vivimos en paz los unos con los otros,[58] mereciendo de esta suerte poseer tranquilamente la tierra.[59] Por el don de ciencia y la virtud de la prudencia adquirimos la santa "tristeza y el llanto",[60] reconociendo sea la importancia de acompañar a nuestro prójimo especialmente en su dolor, sea la nada de los bienes de la tierra, sea en fin la vanidad de los medios humanos; así podemos buscar y hallar en Dios y en la cura de nuestros hermanos y hermanas nuestro consuelo y nuestra paz.[61] El don de fortaleza crea en nosotros "un hambre y una sed de justicia" siempre crecientes, que deben sobre todo caracterizar al cristiano: así como en los albores de Grecia, los que estudia-

temporalium. Item, secundum Augustinum nota, quod ista beatitudo pertinet ad donum timoris: quia timor, maxime filialis, facit habere reverentiam ad Deum; et ex hoc contemnit homo divitias" (*Ibidem*).

[58] "[Pietas] etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis. Et quamvis iste actus non habeat locum in patria, praecipue post diem iudicii, habebit tamen locum praecipuus actus eius, qui est revereri Deum affectu filiali, quod praecipue tunc erit, secundum illud *Sap*. V, 5 'ecce quomodo computati sunt inter filios Dei'. Erit etiam mutua honoratio sanctorum ad invicem. Nunc autem, ante diem iudicii, miserentur sancti etiam eorum qui in statu huius miseriae vivunt" (*S. Th.*, II-II, q. 121, a. 1 ad 2).

[59] "Chrysostomus dicit: 'inter multas promissiones aeternas ponit unam terrenam'. Unde, ad litteram, *terram istam possident mites*. *Multi enim litigant, ut possessiones acquirant, sed frequenter vitam et omnia perdunt; sed frequenter mansueti totum habent*; Ps. XXXVI, 11: mansueti haereditabunt terram" (*In Matth. Ev.*, c. V, v. 4, lect 2, ed. R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1951, pág. 67 b, nº 420).

[60] "Ista beatitudo appropriatur dono scientiae, quia *illi lugent qui miserias aliorum cognoscunt*: unde de quibusdam talem scientiam non habentibus dicitur *Sap*. XIV, 22: 'in magno viventes inscientiae bello, et tot et tam magna mala pacem appellant'; e converso *Eccle*. I, 18: 'qui addit scientiam, addit et laborem' " (*In Matth. Ev.*, c. V, v. 5, lect. 2, ed. cit., pág. 68 b, nº 424). También: "Dono autem scientiae respondet quidem primo luctus de praeteritis erratis; et consequenter consolatio, dum homo per rectum iudicium scientiae creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideo in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, et consolatio consequens pro praemio. Quae quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura" (*S. Th*., II-II, q. 9, a. 4 ad 1).

[61] "Quando enim aliquis dolet de amissione rei dilectae, consolationem recipit si aliam rem magis dilectam acquirit. Unde homines consolantur, quando pro temporalibus rebus recipiunt spirituales et aeternas, quod est spiritum sanctum recipere; quare dicitur Paraclitus *Io*. XV, 26. Per spiritum sanctum enim, qui est amor divinus, homines gaudebunt; *Io.* XVI, 20: 'tristitia vestra convertetur in gaudium' " (*In Matth. Ev.*, c. V, v. 5, lect. 2, ed. cit., pág.68 a, nº 423).

ban eran llamados *sofi*, es decir sabios, y Pitágoras no quiso llamarse sabio, sino filósofo, o sea amante de la sabiduría, de igual modo Jesucristo ha querido que los suyos sean y sean llamados amantes de la justicia.[62] Un día tales "amantes de la justicia" serán saciados por Dios con todos los bienes del cielo, pero también ahora en el presente son saciados ya sea con bienes espirituales o bien apagando la falaz saciedad de los bienes transitorios característica de los injustos.[63]

El don de consejo nos incita sobre todo a ejercitar la "misericordia" con la doble miseria humana ya sea de realidades temporales o espirituales de nuestro prójimo,[64] para así alcanzar ante Dios misericordia.[65] Y si bien este don ejerce la dirección de los actos virtuosos, la ejerce, sin embargo, de manera especial en las "obras de misericordia".[66] La misericordia divina inicia en la vida presente: ante todo con el alivio de los pecados, y luego gracias a que remueve los defectos temporales. Sin embargo, será completa en el futuro cuando toda miseria, culpa y pena serán quitadas. Es por ello que la virtud de la esperanza es aumentada y queda afirmada con el consejo.

[62] "Tempore enim Pythagorae illi qui studebant, vocabantur sophi, idest sapientes; Pythagoras autem noluit vocari sophos, idest sapiens, sed philosophus, hoc est sapientiae amator: ita vult dominus quod sui sint, et vocentur amatores iustitiae" (*In Matth*. *Ev.*, c. V, v. 6, lect. 2, ed. cit., pág. 68 b y 69 a, nº 427).

[63] "Conveniens praemium ponitur, et primum in aeterna visione, videbunt enim Deum per essentiam [...]; secundo in praesenti. Et haec est duplex. Una est in bonis spiritualibus, hoc est in impletione mandatorum Dei; *Io*. IV, 34: 'meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me, ut perficiam opus eius': et de isto exponit Augustinus. Alio modo accipitur de saturitate rerum temporalium. Homines iniusti numquam saturantur, sed homines qui habent terminum suum ipsam iustitiam, ultra non procedunt" (*In Matth*. *Ev.*, c. V, v. 6, lect. 2, ed. cit., pág. 69 a, nº 428).

[64] El Angélico da una definición importante y actual del misericordioso: "Misericordem esse est habere miserum cor de miseria aliorum: tunc autem habemus misericordiam de miseria aliorum, quando illam reputamus quasi nostram. De nostra autem dolemus, et studemus repellere. Ergo tunc vere misericors es, quando miseriam aliorum studes repellere" (*In Matth*. *Ev.*, c. V, v. 6, lect. 2, ed. cit., pág, 69 a, nº 430).

[65] Santo Tomás afirma que esta bienaventuranza sigue a la precedente porque Jesucristo ha querido juntar la misericoria y la justicia: "quia iustitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia mater est dissolutionis" (*In Matth*. *Ev.*, c. V, v. 6, lect. 2, ed. cit., pág, 69 a, nº 429).

[66] "Etsi consilium dirigat in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus misericordiae" (*S. Th.*, II-II, q. 52, a. 4 ad 1).

Por el don de entendimiento y la virtud de la fe, abrimos nuestro corazón a la luz divina, siendo este purificado cada vez más del apego a los objetos sensibles; adquirimos de esta suerte la "pureza de corazón" que nos hará dignos de contemplar un día a Dios cara a cara. Es un deseo natural que las personas, viendo los efectos, indaguen sobre la causa. Así, la admiración de los filósofos dio origen a la filosofía, pero tal deseo no se aquietará hasta que no llegue a la causa primera, que es Dios, es decir, hasta que no veamos a Dios en su esencia.[67] Sin embargo, en esta vida "la pureza del corazón", las virtudes morales, y sobre todo la castidad, ayudan a la contemplación de Dios y al ejercicio de las obras de caridad: los santos que tienen el corazón repleto de justicia y de caridad ven de un modo más excelente que quienes ven a través de los efectos corporales, pues cuanto más los efectos son vecinos a Dios, tanto más Él es conocido mediante estos.[68] Finalmente, por el don de sabiduría y la virtud de la caridad tendemos a la unión más íntima con Dios y con nuestro prójimo, en la posesión del bien supremo, en la que se contiene la "paz" que nos hace plenos hijos de Dios y participes de la naturaleza divina.

Según la doctrina de Santo Tomás,[69] gozaremos ya parcialmente en esta vida de estas bienaventuranzas, que el ejercicio solícito de los dones del Espíritu Santo, de las virtudes individuales y sociales, y de las obras de misericordia nos promete plenamente para la otra vida.

A juicio de Santo Tomás, este es el motivo por el que el Apóstol habla de los "frutos del Espíritu Santo", de cuya dulzura y suavidad podemos gustar ya en esta vida, y no de flores que solo maduran al tiempo de la cosecha y cuyo fruto solamente más tarde se puede recoger. Por lo mismo,

[67] "Naturale autem desiderium est, quod homo videns effectus inquirat de causa: unde etiam admiratio philosophorum fuit origo philosophiae, quia videntes effectus admirabantur, et quaerebant causam. Istud ergo desiderium non quietabitur, donec perveniat ad primam causam, quae Deus est, scilicet ad ipsam divinam essentiam. Videbitur ergo per essentiam" (*In Matth*. *Ev.*, c. V, v. 8, lect. 2, ed. cit., pág. 70 a, nº 434).

[68] "Sancti enim qui habent cor repletum iustitia, vident excellentius quam alii qui vident per effectus corporales: *quanto enim effectus sunt propinquiores, tanto Deus magis cognoscitur per illos. Unde sancti qui habent iustitiam, caritatem, et huiusmodi effectus, qui sunt simillimi Deo, cognoscunt magis quam alii*" (*In Matth*. *Ev.*, c. V, v. 8, lect. 3, ed. cit., pág. 70 b, nº 435).

[69] *S. Th*., I-II, q. 69, a. 2.

una es la esperanza que se tiene de la fructificación del árbol cuando reverdecen sus ramas, y otra la que se posee cuando ya empiezan a aparecer los primeros frutos.[70] El Angélico quiere designar con tales frutos el gozo del ejercicio de las virtudes y del uso de los dones del Espíritu Santo,[71] que germinan en el alma junto a la siembra de la gracia espiritual.[72] "El fruto del espíritu es caridad, alegría, paciencia, benignidad, dulzura, bondad, longanimidad, mansedumbre, fidelidad, modestia, continencia, castidad".[73] El solo nombre de estos gozosos frutos nos anuncia ya, no solamente su celestial hermosura, sino también el gusto riquísimo y el delicioso sabor con que sacian y confortan nuestro corazón. Expresan lo dicho principalmente los tres primeros, que son como el meollo de todos los otros; pues la caridad es la madre y la fuente de los demás actos de virtud, y es ella la que nos comunica este celestial gozo y esta paz inefable, inspiración del Espíritu Santo, el eterno amor.

Ahora bien, la costumbre de los amantes es la de no poder tener en silencio el propio amor; en cambio, lo comunican y lo revelan a los familiares y amigos, no pudiendo contener en el pecho las llamas de su ardor. Lo cuentan frecuentemente para obtener consolación del propio amor por la asiduidad del relato y para procurarse refrigerio del inmenso ardor. Así, por ejemplo, San Pablo, eximio amante de Cristo, abrazó en un único tema todo lo que es y lo que será, cualquier cosa que pueda acontecer, y aquello que jamás podrá suceder.[74] Luego, respecto del prójimo y de la comunión de los santos, el Espíritu Santo perfecciona ante todo el corazón de cada

[70] "Aliter enim habetur spes fructificationis arboris cum virescit frondibus, et aliter cum iam primordia fructuum incipiunt apparere" (*S. Th*., I-II, q. 69, a. 2 c.).

[71] "Actus autem virtutis, vel est perficiens: et sic est beatitudo; vel est delectans: et sic est fructus" (*In Ep. ad Gal.*, c. V, v. 22, lect. 6, ed. cit., t. I, pág. 636 b, nº 329).

[72] "Dicit fructus spiritus, qui scilicet consurgit in anima ex seminatione spiritualis gratiae" (*In Ep. ad Gal.*, c. V, v. 22, lect. 6, ed. cit., t. I, pág. 636 b, nº 330).

[73] *Gal*., V, 22.

[74] "Hic enim amantium mos est, ut amorem suum silentio tegere nequeant: sed necessariis suis et charis asserunt et produnt, et flammas suas infra pectus cohibere non possunt. Enarrant ea frequentius, ut ipsa assiduitate narrandi amoris sui solatium capiant, et refrigeria immensi ardoris assumant. Sic ergo facit beatus hic eximius amator Christi, omnia quae sunt et quae erunt, quaeque accidere possunt, et quae omnino non possunt, simul uno sermone complectitur" (*In Ep. ad Rom*., c. VIII, v. 33, lect. 7, ed. cit., t. I, pág. 131 b, nº 728).

uno mediante la recta y buena voluntad, y porque el ser humano con su voluntad ejercita el acto de todas las demás potencias, la voluntad recta hace buen uso de todas las potencias y consecuentemente hace bueno al ser humano como tal. En segundo lugar, el Espíritu perfecciona al ser humano en las obras, de modo que cada uno pueda comunicar al prójimo la propia bondad, las gracias y los dones recibidos. "Benignidad" se dice como si se tratase de un buen fuego que deshiela al ser humano para ir al encuentro de las necesidades de los otros.[75]

San Pedro junto con declarar que la gracia es una participación de la naturaleza divina, nos exhorta: "Pongan al servicio de los demás los dones que han recibido, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios".[76] El Señor luego ha puesto un orden tal según el cual la santidad de unos debe comunicarse a los otros. Así, Él quiere que todo lo que recibimos de gracia, de dones e de santidad nos los participemos unos a otros, y que oremos para que así sea.[77]

Como ya se ha dicho a lo largo de este estudio, la gracia, considerada en sí misma, perfecciona la esencia del alma en cuanto le comunica una cierta semejanza con el ser divino. Y lo mismo que de la esencia del alma dimanan sus potencias, así de la gracia fluyen a las potencias del alma ciertas perfecciones, que se llaman virtudes y dones, por las que las mismas potencias son vigorizadas en orden a sus actos. La mutua comunicación de tales gracias, virtudes y dones constituye la comunión de los santos.[78]

[75] "Benignitas enim dicitur quasi bona igneitas, quae facit hominem fluere ad subveniendum necessitatibus aliorum" (*In Ep. ad Gal.*, c. V, v. 22, lect. 6, ed. cit., t. I, pág. 637 a y b, nº 332)

[76] ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ (*Petri Epistola I*, c. IV, v. 10).

[77] "[Dominus] ordinem posuit, ut sanctitas aliorum aliis prosit, ut *I Petr.* IV, 10: 'unusquisque ut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei' et cetera. Unde *vult ut quicquid gratiae et sanctitatis receperunt, aliis impendant*, et ipse rogatus exaudit" (*In Matth. Ev.*, c. IX, v. 37, lect. 6, ed. cit., pág. 126, nº 809).

[78] Efectivamente, el Santo indica que con mérito de congruo sí se puede merecer para otro incluso la primera gracia salvífica. Pues, cuando el ser humano constituido en gracia cumple la voluntad de Dios, resulta congruo, de acuerdo con la proporción basada en la amistad con Dios, es decir, de nuestro amor a Él, que Dios cumpla la voluntad del ser humano que desea y busca la salvación del otro u otros. En breve, el

Pues bien, los sacramentos se ordenan a producir unos efectos especiales, necesarios en la vida cristiana: el bautismo, por ejemplo, se ordena a producir una cierta generación espiritual, por la que el hombre muere a los vicios y se hace miembro de Cristo. Y este, ciertamente, es un efecto especial, distinto de los actos de las potencias del alma. Y lo mismo se dice de los otros sacramentos. Por tanto, como las virtudes y los dones añaden a la gracia en general un perfeccionamiento de las potencias en orden a sus actos, así la gracia sacramental añade a la gracia en general y a las virtudes y los dones un auxilio divino para conseguir la finalidad del sacramento. Y en este sentido, la gracia sacramental añade algo a la gracia de las virtudes y de los dones.[79]

El sacramento del matrimonio lleva a su plenitud (sana y eleva con su gracia específica) la familia, que es la "célula primera y vital de la sociedad".[80] La consideración del matrimonio como sacramento aparece de forma expresa en la enseñanza de la Iglesia del siglo XV,[81] cuando la sociedad tenía un desarrollo ciertamente no comparable al de nuestros días.

Cabe preguntarse, entonces, ¿cómo hacer en una sociedad desarrollada como la nuestra para manifestar y vigorizar con la gracia de Cristo la esencia de la realidad social como servicio, tal como lo enseñan las bienaventuranzas, las obras de misericordia y el rito del lavado de los pies? Aparecen a la vista tal vez dos posibilidades. Por una parte, se podría pensar en extender el sacramento de la célula de la sociedad, o sea del matrimonio, a todo el orden social. Por la otra, habría que reflexionar sobre la conveniencia de establecer como signo eficaz de la gracia una o más de aquellas actividades sugeridas por las bienaventuranzas, que claramente

ser humano puede ser causa de la comunicación de la gracia en la medida del amor a Dios que posee: "Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est, secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cuius aliquis sanctus iustificationem desiderat" (*S. Th.*, I-II, q. 114, a. 6 c.).

[79] Cfr. *S. Th.*, III, q. 62, a. 2 c.

[80] *Compendio de la doctrina social*, § 211. Cfr. Concilio Vaticano II, Decr. *Apostolicam Actuositatem,* § 11; A. A. S., 58 (1966) 848.

[81] Cfr. Decreto *Pro Armeniis* del Concilio de Florencia. La celebración del rito religioso del mismo fue declarada obligatoria un siglo más tarde, en el Concilio de Trento.

indican la actitud de servicio como modelo de la relación social, lo que añadiría una gracia elevante y sanante específica para orden social y su característica de servicio, a la gracia de las virtudes y de los dones. Que Santa María, la plena de Gracia y madre de la gracia, nos ilumine y acompañe en la obra de refusión de la gracia de Cristo en la sociedad de nuestros días.

CONCLUSIÓN

PARTICIPACIÓN Y REFUSIÓN
ORIGINALIDAD DE LA SÍNTESIS TOMISTA

La teología como *sacra doctrina* piensa y medita sobre la Palabra de Dios que lleva al hombre a la reflexión acerca de la propia miseria y al fundamento de la propia esperanza. Las dimensiones de la miseria humana son ilimitadas: enfermedad, pandemias y muerte en el cuerpo, guerra continua y odio inextinguible, traición de los amigos y frustraciones de todo tipo en la vida privada y social, turbación con dudas y tentaciones en todos los niveles de la conciencia y de la vida del espíritu. Pecado y miseria son, según San Agustín, los términos de la esclavitud que afligen al hombre desde el nacimiento a la muerte, que hacían gemir a San Pablo: "Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? *Gratia Dei* per Iesum Christum Dominum nostrum".[1] Es este el fundamento de la esperanza, de la que hoy muchos –según una perspectiva las más veces de tipo escatológico político y terreno– llaman *teología de la esperanza,* pero que la revelación neotestamentaria según la enérgica declaración de San Pedro indica ante todo como *participación de la naturaleza divina*.[2] Su significado obvio es que el hombre ha sido rescatado, con la redención de Cristo, de su miseria, y elevado a participar de la naturaleza divina y por ello de la vida misma de Dios. Entonces Dios no solo concede al hombre el perdón y la liberación, sino que lo invita a participar de las misteriosas comunicaciones divinas que lo preparan para el ágape con la sociedad de los santos en Dios en la gloria de la eternidad.[3]

[1] *Rom.*, VII, 24, Merk, Roma, 1933, pág. 526.
[2] θείας κοινωνοὶ φύσεως (*Petri Epistola II*, I, 4, Merk, Roma, 1933, pág. 764).
[3] *Apoc*., III, 20.

Se puede decir, y esto valga solamente a título de orientación, que la reflexión teológica sobre la gracia ha seguido dos líneas de modalidad diversa, aunque convergentes, en Oriente y Occidente: la de los Padres Griegos insiste en el aspecto predominantemente estático de la gracia elevante a la conformidad del alma con Dios (Pseudo-Dionisio: θέωσις; San Atanasio: Θεωμόρφοι[4]); la de los Padres Latinos, en la gracia ante todo como purificación del pecado y medicina de las heridas que el mismo produce, y por ende como comunión de vida con Dios (San Agustín, pero también San Juan Crisóstomo: *gratia est sanitas mentis*).[5] Para ambas teologías la gracia toca el centro de la vida del alma, como conocimiento y amor, y actúa precisamente como prolongación de la vida divina en el hombre redimido por la divina misericordia con la Pasión de Cristo.

No hay duda de que la reflexión teológica más completa y equilibrada, más especulativa y a la vez más existencial, es la de Tomás de Aquino, en la cual confluyen las dos direcciones, griega y latina: por ello se explica la admiración que la teología posterior y aun contemporánea demuestra por la especulación tomista.

Aquí hemos procurado delinear su naturaleza, acción y efectos de salvación mediante el análisis especulativo de la noción de participación que el Doctor Angélico ha asumido a un tiempo como sugerencia bíblica de fe y como concepto teorético de reflexión o sea de reducción al fundamento.

Se puede afirmar que la teología tomista de la *oeconomia salutis* significa el punto más alto del pensamiento católico. Después del Angélico, aún en su escuela, se tiende más a la sistematización formal que a expresar la *densidad ontológica intensiva* de la sugerencia bíblica sobre la gracia como *nueva creación en Cristo*[6] que es *participación de la naturaleza divina*.[7] Es una pérdida que tiene por raíz el olvido de la intuición fontal de la especulación tomista: el ser (*esse*) como término propio de la creación y recreación que se ilumina desde dentro en la noción metafísica de participación natural y/o sobrenatural, porque como Santo Tomás explica

[4] *Annuntiat*., III, M. G., XXVIII, 913 B. Cfr. *supra*, pág. 245, nota 12.

[5] *In Ep. ad Ephes.*, c. VI, hom. 24, § 5; M. G., LXII, 174 ε'. Cfr. texto griego, *supra*, pág. 308.

[6] Ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις (*Petri Epistola II*, I, 4, Merk, Roma, 1933, pág. 764).

[7] *Petri Epistola II*, I, 4, Merk, Roma, 1933, pág. 764.

la primera creación a la luz de la participación,[8] así también concibe de acuerdo con la Revelación la *recreación en Cristo* como *participación de la naturaleza divina.*

En efecto, el P. K. Rahner, al olvidar la noción de participación difícilmente pueda dar cuenta del momento de la inmanencia de la gracia como principio formal de ser y obrar deiforme en el hombre. Mientras Vicente, el primer escolástico que expone formalmente el problema de la gracia como participación de la naturaleza divina, al ignorar el *esse ut actus* como última resolución tomista para explicar la creación, no sabe desentrañar la novedad de la nueva creación en Cristo. Así confunde la participación del orden natural con la del orden sobrenatural: por lo tanto considera como efecto de la causalidad divina en el orden sobrenatural lo que es efecto natural. Curiel y Suárez, que parten del mismo oscurecimiento del *esse ut actus essendi*, tanto en la crítica que formulan a Vicente cuanto en las propuestas que enuncian, no hacen sino intensificar la distorsión de la doctrina tomista con la negación de la participación formal del *esse et operari deiforme* y la reducción de la gracia a una mera participación de la intelectualidad divina que puede coexistir como posibilidad con el pecado.

Al igual que los autores mencionados, Juan de Ripalda ignora por completo la última resolución tomista de la participación intrínseca en el *esse divinum,* inmanente a toda creatura espiritual recreada *in esse gratiae*, y en consecuencia define la gracia en función del obrar, o sea por el efecto o función dinámica; no obstante, mientras en la línea Curiel-Suárez-Gardeil la desviación es intelectualista –al punto de que la gracia es definida como participación de la intelectualidad divina–, en la línea Ripalda-Esparza-etcétera, la distorsión es en cambio de carácter moralista, y la gracia es descripta como asimilación extrínseca a la bondad divina. Juan de Santo Tomás, demasiado preocupado por brindar una fórmula conciliatoria entre las antitéticas posiciones de la escuela tomista representadas por Vicente y Curiel, al describir la gracia como participación *formal-unívoco-objetiva* permanece encerrado en el cerco de la problemática tal como la han expuesto Vicente y Curiel, donde se ha perdido la misma substancia de la noción tomista de participación sobrenatural. Los Salmanticenses, con su

[8] *S. Th.*, I, q. 44, a. 1 c. y ad 1.

fórmula de transacción que define la gracia como participación de *imitación formal analógica,* incurren no tanto en el vaciamiento intelectualista de Curiel (lo que más bien ocurre con la fórmula de Juan de Santo Tomás) como en esa confusa distinción de Juan Vicente entre el plano de la creación natural y el de la recreación sobrenatural. El importante esfuerzo realizado por el P. A. Gardeil adolece del defecto de definir la participación sobrenatural por la causalidad, o sea el ser sobrenatural por el obrar, con lo cual no hace más que dar una nueva versión del vaciamiento intelectualista del *esse divinum* metafísico de la gracia, cometiendo el mismo error de Curiel y de Juan de Santo Tomás. Monseñor Piolanti, a mediados del siglo pasado, tras superar en cierto modo el esencialismo mediante la primacía del *esse ut actus* en el orden natural, no intenta empero, con Santo Tomás, extender la analogía al orden sobrenatural: así parece dejar en la sombra el principio tomista *omnino simile est de creatione et recreatione.*

En cambio Santo Tomás, ya en sus reflexiones juveniles del *Comentario a las Sentencias*, fundamenta basándose en Dionisio, el significado de la forma como principio operativo en la forma como principio ontológico: el obrar en el ser. El texto, que en la tradición escolástica ha pasado inadvertido, es de importancia capital: "Ille qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem non potest participare divinas operationes".[9] Para el Angélico, pues, si bien Dios puede reservarse algunos efectos como principio fundante eficiente, ejemplar y final, no puede suplir la función de causa formal intrínseca, ya que de lo contrario se confundiría en un monismo con la creatura. Por lo tanto, Santo Tomás asume el significado aristotélico de la forma como principio de ser y obrar en el sínolon y lo transfiere no solo a todo el orden natural sino al sobrenatural. Por ello afirma, estableciendo una audaz analogía: "Esse naturale per creationem Deus causat in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali; forma enim naturalis principium est esse naturalis. Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia".[10] Así,

[9] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3 c., Mand. II, pág. 674. Cfr. *De Veritate*, q. 27, a. 6 ad 4, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 814, lín. 143 - 146.

[10] *De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 3, ed. Leon., t. XXII, 3, pág. 791, lín. 182 - 189.

amalgamando en una síntesis superior el principio aristotélico de la forma inmanente al sínolon, como principio de ser y de obrar, con el dionisiano de la fundación del obrar en el ser, el Angélico, en el inicio de su pensamiento afirma: la gracia es una forma inmanente al compuesto que da un ser espiritual y divino (*esse spirituale et divinum*) que participa del Ser Divino.

Sin embargo, la síntesis definitiva madura gracias a una progresiva profundización tanto en importantes obras de inspiración platónica –como el *Liber de Causis* y particularmente el *corpus areopagiticum*– cuanto en el pensamiento aristotélico. El comentario de Santo Tomás al *De Div. Nom.* del Pseudo-Dionisio, escrito alrededor de 1261, es de importancia capital en la asimilación, por parte del Angélico, de la doctrina de la participación. Se trata de explicar el arduo tema dionisiano de la *deificación*: Santo Tomás comprende de inmediato la relevancia y la extrema profundidad de la θέωσις de Dionisio, y la transfiere al tema de la gracia con la categoría dionisiana de la *participación*. Cuando Dionisio dice αὐτὴν τὴν τῶν δικαίων δωρεῖται θεὠσιν[11] comenta audazmente el Angélico: "Ulterius autem effectum divinae virtutis ostendit in his quae pertinent ad gratiam; et dicit quod divina virtus dat *ipsam deificationem,* idest participationem Deitatis, quae est per gratiam; et ne aliquis credat quod hanc participationem aliquis sua virtute possit acquirere, subdit quod Deus praebet *virtutem ad hoc* ut aliqua praedicto modo *deificentur*".[12] De esta manera el Angélico supera a Dionisio con el mismo Dionisio sin por ello traicionar la inmanencia aristotélica: más aún, integra la forma inmanente en el orden trascendente cuando la describe como participación de la divinidad, e incluso da solidez sobrenatural a las creaturas racionales cuando entiende la gracia como principio formal intrínseco de ser y obrar deiforme por participación. Así, la fórmula *participatio naturae divinae* expresada positiva o negativamente (*nihil aliud est...*) se transforma con creciente frecuencia en la preferida por el Santo Doctor para describir la realidad de la gracia.

Es en este punto de su análisis especulativo cuando Santo Tomás no tiene dificultades en analogar el momento de la creación natural con el de

[11] *De Div. Nom.*, c. VIII, § 5; M. G., III, 904 C.
[12] *In De Div. Nom.*, c. VIII, lect. 2, ed. cit., pág. 286 b, nº 761.

la recreación sobrenatural, fundándose en la misma *ratio propria creationis* como posición del ser fuera de la inmanencia por esencia pero en pertenencia y semejanza intrínseca de participación, con el intervalo metafísico de la nada. Así, asumiendo toda la riqueza de la idea paulina de nueva creación en Cristo (ἐν Χριστῷ, καινῆ κτίσις)[13] que la moderna exégesis bíblica ha devuelto sin duda a la luz y que en cambio queda sofocada en una concepción esencialista del orden sobrenatural,[14] el Angélico habla de una doble creación, en sentido análogo pero preciso, cuyo término adecuado es el *esse,* tanto de la naturaleza como de la gracia, como participación intrínseca de suprema afinidad con el Ser divino por esencia. En efecto, dice Santo Tomás al comentar el citado pasaje de San Pablo: "*Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae.* α) *Prima creatio* facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo *in esse naturae,* et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. *Thren.* III, 4: 'Vetustam fecit pellem meam', etc. β) *Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt*".[15] Así, el emerger del *esse gratiae* por encima del *esse naturae* no es dado según el común significado del surgir en pertenencia intrínseca al *Esse per essentiam* como fundación total del acto participado en el acto por esencia, sino en la intensificación resolutiva de pertenencia al *Esse per essentiam* que sitúa el *esse gratiae* por encima del *esse naturae* en cuanto es reductivamente divino y trinitario.[16] De la misma manera, si la pertenencia del *esse naturae* al *Esse per essentiam* exige la presencia *per illapsum* (por esencia, potencia y presencia) de Dios en la creatura espiritual, la pertenencia intensiva del *esse gratiae* exige la presencia *per inhabitationem* de toda la Trinidad en el alma del justo.[17]

Pero es al final de la parábola especulativa de Santo Tomás cuando se formula una armónica integración, la que mejor parece convenir a esta sín-

[13] *Ad Cor. II*, c. V, v. 17. Cfr. *Ad Galatas*, c. VI, v. 15.

[14] P. Benoit, *Prefacio* a B. Rey, *Créés dans le Christ Jesús*, París, 1966, pág. 11.

[15] *In Ep. II ad Cor.*, c. V, v. 17, lect. 4, ed. cit., t. I, pág. 483 b, nº 192.

[16] *In De Div. Nom.*, c. XI, lect. 4, ed. cit., pág. 347, nº 938. Cfr. *supra*, pág. 165, nota 42.

[17] *S. Th.*, I, q. 43, a. 3 c.

tesis de trascendencia e inmanencia. Se trata de la afirmación del Angélico según la cual las creaturas espirituales, en cuanto recreadas *in esse gratiae,* pueden ser *principio activo particular* de la derivación predicamental del *esse gratiae Christi.* No ciertamente según la infinita universalidad de la humanidad de Cristo, sino según una plenitud particular acorde con la propia medida del *esse gratiae Christi.* Es por ello que el Angélico, en una de sus últimas obras, introduce el tema totalmente original de la gracia *quantum ad refusionem* con el propósito de señalar la máxima causalidad segunda de la Virgen en la derivación predicamental de todas las gracias para todos los hombres. Pero por añadidura, Santo Tomás manifiesta explícitamente también la causalidad segunda particular de cada santo, o sea justo, en la derivación predicamental del *esse gratiae.* Efectivamente, afirma el Angélico: "Magnum *enim est in* quolibet sancto, *quando* habet tantum de gratia *quod*[18] *sufficit ad salutem multorum; sed quando* haberet tantum *quod sufficeret ad salutem omnium hominum* de mundo, *hoc* esset *maximum*: et hoc est in Christo, et in Beata Virgine".[19] Según el pensamiento de Santo Tomás, como *omnino simile est de creatione et recreatione*,[20] se trata de una aplicación del principio *participatio-causa* en el orden de la derivación predicamental del *esse gratiae* análoga a la empleada por él con el propósito de manifestar la derivación predicamental del *esse naturae.* Es decir, así como en el orden natural el agente creado puede causar el *esse naturae* en sentido absoluto, aunque en la concreción del acto singular, de manera análoga en el orden sobrenatural el agente recreado *in esse gratiae* puede causar el *esse gratiae* en sentido absoluto en la concreción del acto singular. En suma, si en el orden natural se puede afirmar según Santo Tomás que *ens creatum causat esse in hoc*,[21] análogamente puede afirmarse, en el orden sobrenatural, *ens creatum supernaturale causat esse gratiae*

[18] En la edición de Rossi aparece intercalado este texto: *sufficit sibi ad salutem suam; sed maius quando habet tantum de gratia quod* [...].

[19] *In salutationem Angelicam expositio*, ed. R. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1954, O. T. II, pág. 240 b, nº 1118. Cfr. *In Ep. ad Hebr.*, c. XII, v. 23, lect. 4, ed. cit., t. II, pág. 491 b, nº 708; *In Ep. ad Rom*., c. VIII, v. 23, lect. 5, ed. cit., pág. 122, nº 678; *S. Th*., III, q. 27, a. 5 ad 1.

[20] *In I Sent.*, d. 17, q. 1. a. 1 ad 3, Mand. I, pág. 395.

[21] "*Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat in hoc*" (*S. Th.*, I, q. 45, a. 5 ad 1).

in hoc. Más aún: si es válido para el Angélico que *homo-Petrus generat hominem-Paulum,* de modo análogo para el último Aquinate es válido que *filius Dei per gratiam vel per participationem Petrus generat filium Dei per gratiam Paulum.* La audaz profundización que implica la admisión, por parte del Angélico, de una causalidad efectiva del agente recreado *in esse gratiae,* se fundamenta –y tal es el principio hermenéutico que ha guiado nuestro análisis– en la adopción y aplicación analógica al orden de la recreación del principio aristotélico de la inmanencia de la forma en el sínolon como principio del ser y del obrar. En efecto, así como en el orden natural la forma recoge en sí la mediación formal de todo acto, sea del ser como del obrar, análogamente en el orden sobrenatural es la misma forma, es decir la gracia, la que se constituye en *principium quo* predicamental sobrenatural sea del ser como del obrar.

Luego, podemos decir como síntesis conclusiva, según la asunción tomista de la causalidad predicamental aristotélica en el seno de la causalidad intensiva del principio creativo, que si la forma sobrenatural en cuanto participación propia de la naturaleza divina da el *esse et operari* divino como causa segunda, Dios lo hace como Causa Primera. La pertenencia absoluta del *esse gratiae* participado al *esse divinum per essentiam* no puede darse en el orden estático sin darse en el orden dinámico. Si la semántica de la causalidad sintética del principio creativo está obligada a distinguir dos momentos precisos, es decir los del ser y el obrar, la relación de la causa primera con su efecto es en realidad siempre idéntica en ambos momentos: la de la fundación total del acto segundo por parte del Acto Primero.

Por lo tanto es nuestra convicción –y este trabajo puede llegar a ser el punto de partida para ulteriores investigaciones– que la actual crisis de la teología depende ante todo de la pérdida de la comprensión de la auténtica naturaleza de la gracia como *participación de la naturaleza divina.*

Hemos emprendido esta investigación como homenaje al Maestro Angélico en el Séptimo Centenario de su muerte, con la esperanza de que la recuperación de los caminos señalados por su teología indiquen a la Iglesia contemporánea el alba de una nueva vida. Finalmente, el autor de estas páginas adhiere a ellas con humildad de discípulo al Maestro Común, y sería el primero en recriminarse si advirtiera que ha desvirtuado su pensamiento.

ÍNDICES Y ABREVIATURAS

SIGLAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

< >	Verba supplenda includunt
a.	Articulus
A. A. S.	Acta Apostolicae Sedis
A. C. R.	Australasian Catholic Record
A. S. S.	Acta Sanctae Sedis
Ang.	Angelicum
arg.	Argumentum
Aqui.	Aquinas
c. (cap.)	Capitulum
C. M.	Collectanea Mechliniensia
C. T.	La Ciencia Tomista
cfr.	Conferatur
Cg.	Santo Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*
d.	Distinctio
D. A.	Dictionn. Apologétique de la Foi Cath.
D. C.	Doctor Communis
D. Sp.	*Dictionnaire de Spiritualité* (M. Viller), Beauchesne, Paris, 1937
D. T. B.	*Diccionario de Teología Bíblica* (Bauer), Herder, Barcelona, 1967
D. T. C.	*Dictionnaire de Théologie Catholique* (Vacant-Mangenot-Amann), París, 1930-50
De Malo	Santo Tomás de Aquino, *Questiones Disputatae De Malo*
De Spir. creat.	Santo Tomás de Aquino, *Quaestio Disputatae De Spiritualis Creaturis*
De Veritate	(Véase *Veritate*)
Di. Th.	Divus Thomas (Piacenza)
Div.	Divinitas
Dz.	H. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, 33 edición, Herder, 1965
E. C.	Ephemerides Carmeliticae
E. T. L.	Ephemerides Theologicæ Lovanienses
ed.	Edidit, editio, edición
ed. cit. (cit.)	Edición citada
ed. Leon.	(Editio Leonina) – Santo Tomás de Aquino *O. O. iussu Leonis XIII edita*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae, 1882, sqq.
f.	Folium
Gr.	Gregorianum

I. T. Q.	The Irish Theological Quarterly
ib., *ibid*.	Ibidem
L. T. K.	*Lexikon für Theologie und Kirche*, 2ª ed., Herder, Freiburg, 1957-65
lín. (l.)	Línea, líneas
loc. cit. (l. c.)	Loco citato
M. G.	*Patrologia Graeca* (J. P. Migne)
M. L.	*Patrologia Latina* (J. P. Migne)
N. R. T.	Nouvelle Revue Théologique
O. O.	Opera Omnia
O. P.	Santo Tomás de Aquino, *Opuscula Philosophica*
O. T.	Santo Tomás de Aquino, *Opuscula Theologica*
pág., págs. (p.)	página, páginas
Q. D.	Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae*
Quodlib.	Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones De Quolibet*
R. B.	Revista Bíblica
R. E. T.	Revista Española de Teología
R. S. P. T.	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
R. S. R.	Recherches de Science Religieuse
R. T.	Revue Thomiste
Sal.	Salmanticensis
S. C.	Scuola Cattolica
S. E.	Sciences Ecclésiastiques
S. P.	Studia Patavina
S. Th.	Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*
T. S.	Theological Studies
T. W. Z. N. T.	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
V. S.	La Vie Spirituelle
Veritate (*Ver.*)	Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate*

Los textos latinos de la *Sagrada Escritura* se citan por la *Vulgata*. Para el *Nuevo Testamento* se ha utilizado la edición griega y latina con aparato crítico del P. Agustín Merk S. J., Roma, 1933, como asimismo la edición griega y latina de los D. Dr. E. Nestle y D. Kurt Aland D. D., Stuttgart, 1960.

ÍNDICE DE TÉRMINOS

Ab uno non potest esse nisi unum — La aplicación tomista, 219-232

Accidente (Véase también, *Substancia*). — La determinación aristotélica del ente, 129-134 - No se encuentra nada semejante a la gracia entre los accidentes que los filósofos enumeraron, 130-133 - La gracia trasciende el a. cualidad natural, 133-134 - La gracia como *habitudo quaedam*, 134-135 - Dialéctica entre la forma substancial y la forma accidental, 346-354 - *Forma accidentalis est propter completionem subiecti*, 349-353 - El ser (*esse*) del a.: *accidentis esse est inesse*, 130[5], 352[109] - La gracia como a. en la escuela tomista, 24-114

Acto (Véase también, *Aristotelismo*; *Omne agens agit inquantum est actu*). — Noción aristotélica del a., 367[29] - La aplicación tomista en la causalidad, 368[30]-373

Afinidad (συγγενής) — A. de la creatura espiritual con Dios por el don de un ser necesario que hace al ser humano pertenecer a la especie divina aunque por participación y que fundamenta lo absoluto de su verdad y de su libertad, 16 s., 92-98, 184[29]-189, 265-271, 299 s., 303-308 - La a. intensiva de Dios con la forma espiritual comporta (connota) el entrañarse como *illabitur* del Sujeto perfecto en el sujeto imperfecto, 186-189 - Olvido de la noción de a. en los Salmanticenses, 92-98

Agente (Véase también, *Aristotelismo*; *Omne agens agit sibi simile*). — Distinción expresa entre el a. y la forma en el *esse gratiae*, 334-346 - *Agens intrinsecum*, *a. extrinsecum*, 349[95], 393-396 - *Agens primum et universale, quod Deus est*, 359 s. - *Deus operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando*, 394-396 - *Deus, qui operando dat esse, operatur in rebus ut intimus agens*, 394-396

Agustinismo — A. en la definición-división de la participación del P. A. Gardeil, 104-108 - El a. de P. Lombardo, 158-161

Alma — El a. en cuanto imagen de Dios tiene una aptitud positiva para la gracia, 264-271 - La diferencia entre el a. y los sacramentos en cuanto sujetos de recepción de la gracia, 271-274 - El a. como imagen de Dios, 264-271, 299 s. - El a. es de algún modo pero con propiedad, del género de la Verdad Primera, 184 - La libertad es toda el a., 299 - El a. es intrínsecamente incorruptible, 16 - El hombre por la naturaleza del a. participa de la naturaleza divina en virtud de una regeneración o recreación, 29-31, 148-150, 173-176, 203-205

Amor mundi — La gracia otorga libertad en cuanto quita el a. m., 294

Ángeles — La influencia de la humanidad de Cristo (gracia) en los Á., 370[42] - Amistad de los seres humanos con los Á., 156[12], 371[42] - La gracia de los Á. buenos y de nuestros primeros padres era una comunicación directa de Dios como *gratia Dei*, 153

Aristotelismo (Véase también, *Acto*; *Forma*) — La determinación aristotélica del ente, 129-134 - La inspiración aristotélica para expresar el *quid creatum* de la gracia, 124-127 - La gracia a la luz de las categorías aristotélicas, 130-134 - La definición aristotélica de la cualidad, 134[19] - El origen aristotélico del principio de la forma, 137-140, 322[28] - Noción aristotélica del sínolon (σύν-ὅλον), 27[13] - La asunción tomista del principio aristotélico del sínolon, 27-35, 146-150, 203-205, 390-393, 424-428 - El principio aristotélico *semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post*, 206-208 - El principio aristotélico *omne agens agit per suam formam*, 379-382 - El principio aristotélico *omne agens agit sibi simile*, 105 s., 361[14], 377-393, 390[84], 403 - El principio aristotélico *omne agens agit inquantum est actu*, 367[29], 368[30] - La aplicación del principio del acto a la causalidad natural, 368[30] - La aplicación del principio del acto a la causalidad sobrenatural, 367-376 - Superación tomista de Aristóteles, 23-27, 29-34, 80-86, 149, 158 s., 361[14]

Atribución — La gracia como recreación con a. a cada Persona de la Trinidad, 203-205 - Al Padre se atribuye (*appropriatur*) el origen fontal, 203-205 - Al Hijo se le atribuye la ejemplaridad, la participación de la Filiación y la comunicación del don de Sabiduría, 203-205 - Al Espíritu Santo se le atribuye la impresión en nosotros de la semejanza con el Hijo y la participación de la caridad, 203-205 - La participación es a. intrínseca, 198[83] - La a. resolutiva de la Verdad a Cristo: verdad increada en cuanto Dios, verdad creada en cuanto hombre, 199[86]

Attingere (θιγγάνειν) — Noción, 33[28] - El *lumen gloriae* que *tangit* al alma para que esta *attingat Deum per essentiam*, 33 - La gracia que *tangit* al alma para que esta *attingat* a Dios, 205 s. - El *attingit ad imitationem*, 184[27]-189, 218[42], 223-228, 232-234, 246 - El *attingit ad ipsum Deum*, 195 - Se entiende por causalidad intensiva (trascendental) a la causalidad total del Principio creativo (Causa primera) o "causalidad por esencia" que toca (*attingit*) al *esse* y a la esencia, a la causa (segunda) productora y al mismo efecto, 361[14]

Bien — La gracia como participación de la bondad divina, 70-76 - La gracia como participación de la bondad divina en Santo Tomás, 70[110] - La gracia como mera asimilación de la bondad divina en Juan Martínez de Ripalda, 69-77 - La posición tomista respecto del b. integra el separatismo platónico y el inmanentismo unívoco aristotélico, 80, 149, 203 - El b. en la creatura es verdaderamente real *sicut forma inhaerens* y no solamente en Dios, 91 s., 124-127, 182, 186-189, 203-205 - En el orden sobrenatural cada hombre regenerado es bueno por la bondad divina como principio efectivo, ejemplar y final, sin embargo también cada hombre regenerado tiene una bondad intrínseca semejante a la divina por la cual formalmente es bueno, 203-205 - *Nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis*, 277-281, 280[54]

Caridad — La c. como participación de la infinita c. que es el Espíritu Santo, 200-203 - La c. como principio activo formal de la recepción y medida de recepción-participación del *esse gratiae* en el alma y por ende también como principio activo formal del obrar en semejanza de sí la derivación predicamental del *esse gratiae* a otro sujeto, 391-394 - La c. como perfecta libertad, 294-299 - La c. celeste es la máxima libertad por cuanto todos y cada uno hacen su propia

voluntad, y todos tienen la misma voluntad con Dios, y Dios quiere aquello que cada uno y todos quieren, 294 s. - Dios es la vida efectiva del alma por la c., 143-148 - Por la virtud de la c. tendemos a la unión más íntima con Dios y con nuestro prójimo, en la posesión del bien supremo, en la que se contiene la "paz" que nos hace plenos hijos de Dios, 416-419

Causalidad — La estructura de la c. como producción del *esse gratiae*, 357-373 - C. del *esse naturae*, 357-373, 388 - El agente creado puede causar el *esse absolute*, no según la universalidad del ser porque el efecto no puede superar la causa, pero sí en la particularidad del acto singular, 361-374 - El principio de la c. *Omne quod est per participationem (est seu) causatur ab eo quod est per essentiam*, 238[6]-241 - Santo Tomás demuestra con el principio de c. la primera creación, como también la segunda creación, 238-245 - Noción de c. intensiva (trascendental) y de c. predicamental, 361[14] - C. predicamental y trascendental en la producción del *esse naturae: ens creatum producet esse in hoc*, 359-373, 387-392 - Profundización en la c. del *esse gratiae* por parte de Santo Tomás, 362-373 - Noción de c. sintético-intensiva del pricipio creativo, 378[57] - La c. predicamental sobrenatural presupone la c. sintético-intensiva del principio creativo, 389 - La c. predicamental es puesta en acto por la c. creativo-conservativa y operativa inherente al *Esse divinum per essentiam*, 373, 383, 388-392 - C. creativa de Dios en el *esse gratiae*, 374-393, 396 s. - C. disposicional de la humanidad de Cristo en la consecución del *esse gratiae*, 363-373 - C. instrumental de la humanidad de Jesucristo en la gracia, 364-373 - C. segunda de la humanidad de Cristo en la distribución del *esse gratiae*, 366-373 - La c. segunda de la humanidad de Cristo es actualizada en la inserción con la eficiencia fundante de la c. primera del *Esse divinum*, 366, 373 - El principio de Santo Tomás de la participación-c. aplicado a la humanidad de Cristo, 368-373, 376-382, 386-392 - El principio de Santo Tomás de la participación-c. aplicado a Santa María, 386-392 - El principio de Santo Tomás de la participación-c. aplicado a los Apóstoles, 383-385, 386[80]-389 - El principio de Santo Tomás de la participación-c. aplicado a todo justo, 386-392 - El esquema c. principal-c. instrumental aplicado a la humanidad de Cristo, 374-382 - El esquema c. principal-c. instrumental aplicado a todo justo, 397 - El esquema c. principal-c. instrumental aplicado a la libertad, 292-298 - La emergencia de la dialéctica causa primera-causa segunda sobre causa principal-causa instrumental respecto de la humanidad de Cristo, 376-382 - La emergencia de la dialéctica causa primera-causa segunda sobre causa principal-causa instrumental respecto de la creatura espiritual recreada *in esse gratiae*, 397 - La subdistinción de Santo Tomás de la c. segunda entre una universal y otra particular, 384[75] - La c. universal de la humanidad de Cristo, 371-382, 373[46], 385-388, 401-403 - La c. universal (*refusio*) de Santa María, 385-392, 405-407 - La c. (*refusio*) de los Apóstoles, 383-392 - La c. (*refusio*) de todo justo, 385-392, 411-418 - Como la creatura espiritual recreada in *esse gratiae* es un ser sobrenatural por participación, así y en la medida de la propia y personal e intransferible participación por parte de esta del máximo, es un agente sobrenatural por participación, 387-392 - C. trascendental y predicamental en la producción del

esse gratiae: ens creatum supernaturale causat esse gratiae in hoc, 387-391, 427 s. - *Filius Dei per participationem vel per gratiam Petrus generat filium Dei per participationem vel per gratiam Paulum*, 389-392, 428 s. - La jerarquía en la refusión de la gracia, 393-396 - En la fundación trascendental del ente la relación intrínseca de participación (y luego de presencia) es fundamento respecto de la extrínseca de c., 69 s., 104 - Santo Tomás no presenta la dependencia causal en la determinación trascendental del ente, 68 s., 104 - El P. A. Gardeil distorsiona la metafísica tomista al reducir la participación a la c., 103

Causa sui — Noción de Aristóteles, 275[39] - Asunción tomista, 274-276, 275[40], 289-291, 292-295, 296-299

Conocimiento — El c. implícito y confuso de Dios, 282-284 - La fe en abstracto de Kierkegaard como c. implícito, 284 s. - Dios es el único capaz de saciar, colmar y exceder infinitamente nuestro deseo de conocer, 283-285 - El c. natural no satisface el intelecto porque es dudoso, 284[65] - Ninguno de los filósofos, a pesar de todos sus esfuerzos, pudo saber tanto acerca de Dios y de las verdades necesarias para la vida eterna cuanto después de la venida de Cristo sabe cualquier viejita por la fe, 283[64] - Por el intelecto el hombre participa del c. divino en virtud de la fe, 30, 149, 173-175, 203-205 - Por el don de entendimiento y la virtud de la fe adquirimos la pureza del corazón que nos hará dignos de contemplar a Dios cara a cara, 416 s. - Por el don de sabiduría tendemos a la unión más intima con Dios y el prójimo en posesión del bien supremo de la paz que nos hace plenos hijos de Dios, 416 s.

Contigüidad — El principio del Pseudo-Dionisio de la c. metafísica de los seres, 217[38] - Importancia del principio de la c. en la metafísica de Santo Tomás, 217-219

Creación — La procesión eterna como fundamento de pertenencia de la c., 206-209, 221-233, 260-263 - Semejanza entre la c. y la recreación, 139-141, 276 s., 289-292, 318-322, 370-373, 424-427 - Desemejanza entre la c. y la recreación por la actividad del principio formal en la justificación que no tiene lugar en la constitución de los seres, 34 s., 289-295, 322-333, 391-393 - El *esse* como *ratio propria creationis* según Santo Tomás de acuerdo con la fórmula del *Liber de Causis*, 343[80]-345 - El *esse gratiae* como efecto propio de Dios conviene con la razón de c., 339-346 - La nueva c. del ser de la gracia, 24, 47 s., 98, 133-136, 341-354, 425-428 - La nueva c. en Cristo como síntesis superior paulina del concepto de adopción grecorromano, y fuente de inspiración tomista, 251 s. - La exigencia de un ontologismo profundo y radical de la nueva c. paulina ahogada en una temática esencialista según una voz autorizada, 24[8] - La exégesis tomista de la nueva c. paulina, siendo más profunda que la moderna por su carácter de resolución en el fundamento teológico-metafísico, coincide con ella, 342[79] - El olvido del concepto paulino-tomista de la nueva c. en la escolástica, 24-26 - La noción veterotestamentaria de c., 343[79] - La noción del *Liber de Causis* y el comentario de Santo Tomás, 343[80]

Creatividad — La c. de la libertad *in esse gratiae*, 289-296 - La actividad del principio formal en la recreación que no tiene lugar en la creación, 34 s., 289-295, 322-333, 389-393

Cualidad — La definición aristotélica de la c., 134[19] - La gracia trasciende el accidente c. natural, 133-136 - La gracia realiza un salto cualitativo que inserta el ser humano en un nuevo ser y naturaleza, 134

Deificación (θέωσις) — El principio del Pseudo-Dionisio, 164-166 - La asimilación de Santo Tomás, 190-194, 318[12]-322, 425-428 - La superación tomista de Dionisio con Dionisio, 164-166

Deiformidad (θεωμόρφοι) — La noción de Atanasio, 318[12] - La asimilación de Santo Tomás, 318-322

Dionisianismo — El principio dionisiano del amor divino que no le permite ser infecundo o bien sin gérmen, 121[6]-124 - El principio de Dionisio según el cual nadie puede realizar operaciones espirituales sin haber recibido primero un ser espiritual, 138-141, 330-334, 424-428 - El texto de Dionisio sobre el necesario ser espirital para poder operar que cita Santo Tomás, 138[2] - El principio dionisiano de la deificación (θέωσις), 164-166, 192-194, 425-428 - El principio del Pseudo-Dionisio de la contigüidad, 216-228, 217[38] - La superación tomista de Dionisio con Dionisio, 164-166

Dios — La definición propia de D. como posesión y presencia eterna del Acto absoluto según una expresión de San Hilario, 224-228 - D. como *mensura existentium* (μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων), 90-98, 244-246 - La asimilación de Santo Tomás, 318-322 - Ser por esencia (*Esse per essentiam*), 139-141, 183, 291, 317, 356, 373 - Ser separado (*Esse separatum*), 224-228 - Persona, 195-200, 282-285, 383 - Padre de las creaturas irracionales por la semejanza de vestigio, 213-222, 219[45] - Padre del hombre en cuanto creado a imagen de la filiación del Hijo, 222-228 - Padre del justo en cuanto d. por participación, 235-238, 241-246 - Padre del justo en cuanto hijo en el Hijo, 241-246, 253-256 - Padre por esencia del Hijo por esencia, 209-213 - Agente interior (*interius agens*), 394-396 - Ser de todo ser (*Esse omnium*) según el Pseudo-Dionisio, 164-166 - Vida por esencia (*vitam per essentiam*), 393-396 - Vida del alma por la gracia y del cuerpo por el alma, 141-143 - Bien de todo bien como principio fundante eficiente, ejemplar y final, 140, 149, 187-189, 204 s. - Verdad de toda verdad como causa eficiente, ejemplar y final, 186-189 - *Inhabitatio* de D. uno y trino en el alma del justo, 194-203 - Inmanencia (*illapsus*) de D. en la creatura espiritual, 185-189, 194-200, 393-397 - Presencia de D. en las creaturas, 181[21], 185-193, 194-200 - Progresión de la presencia de D., 195-203

Diremption — Noción, 80[133] - Aplicación de la noción de d., 63-69, 185-199, 209, 358

Divina providentia omnibus providet secundum modum suae naturae — Aplicación tomista del principio, 125-128, 147-150, 292-296 - Respecto del libre arbitrio, 274-281

Divino instinto — La asimilación tomista del d. i., 286 - Transferencia al orden sobrenatural del d. i. de Aristóteles, 286 - y a la voluntad, 285

Divinus amor non permisit eum sine germine esse — El principio del Pseudo-Dionisio, 121[6] - Asunción tomista, 121-124

Dones del Espíritu Santo — La caridad como participación de la infinita caridad que es el Espíritu Santo, 200-203 - Por el hecho de recibir el Espíritu Santo, se añade a la creatura algo que antes no estaba, puesto que justamente se dice que tiene

el Espíritu Santo, 120-122 - Las Personas Divinas por una cierta sigilación que a Ellas les es propia imprimen en el alma ciertos dones por los cuales se goza formalmente, 195-199 - Mediante el impulso de los d. del E. S. ejercitamos y adquirimos las bienaventuranzas, 413-419 - El don de temor nos hace "pobres de espíritu", 413-419 - Por el don de piedad adquirimos las verdaderas "dulzura y ternura" divinas, 414-420 - Por el don de ciencia adquirimos la santa tristeza y el llanto, reconociendo la importancia de acompañar a nuestro prójimo, 414-419 - El don de fortaleza desarrolla un hambre y sed de justicia, que deben caracterizar al cristiano, 414-419 - El don de consejo nos incita a ejercitar la misericordia para así alcanzar la misericordia divina, 415-419 - El don de entendimiento nos da la "pureza del corazón", 416-420 - Por el don de sabiduría tendemos a la unión más intima con Dios y el prójimo en posesión del bien supremo de la paz que nos hace plenos hijos de Dios, 416-419 - El don de sabiduría no comporta directamente la intervención del libre arbitrio, 298 s. - Gozamos ya parcialmente en esta vida de las bienaventuranzas que el ejercicio de los dones nos promete plenamente para el cielo, 416-419

Entrañar — Noción de e., 91[157]

Escritura — Sagrada E. y *participatio divinae naturae*, 19[1]

Espíritu Santo (Véase también, *Caridad*; *Dones del Espíritu Santo*) — Por el hecho de recibir el E. S., se añade al ser humano algo que antes no estaba, puesto que justamente se dice que tiene el E. S., 120-122

Esse (ser) — El e. *como ratio propria creationis* en Santo Tomás según la fórmula del *Liber de Causis*, 45-48, 343[80]-346 - El *e. gratiae*, a semejanza del *e. naturae*, en cuanto efecto propio de Dios conviene con la razón de creación, 339-354, 426-428 - El e. participado como presencia por esencia de Dios en la creatura, 180-183, 185-189, 194-203 - El e. como punto metafísico de encuentro entre Dios y la creatura, 182 s. - El e. como *similitudo intrinseca* de toda creatura con Dios, 180-183 - Dios como fundamento radical del e. participado alcanza en la creatura mayor intimidad que lo más íntimo de la creatura, 183 - La creatura espiritual por el don de un acto de ser (*esse*) unido a su forma substancial (alma) tan inseparablemente como la redondez al círculo pertenece a la especie divina aunque por participación, 16 s., 184-189, 225-228, 270, 303 - Por el e. incorruptible de la creatura espiritual solo Dios es inmanente (*illapsus*) a ella, 195-200, 394-396, 299 s. - Por el *e. gratiae* la Trinidad mora en el alma del justo (*inhabitatio*), 194-205 - Nadie puede obrar en gracia sin haber recibido primero el *e. gratiae*, 138[2] s., 328-334, 422 - El *e. gratiae* como perfección del *e. naturae*, 354-356 - Noción de *e. intensivum*, 180[18] - El oscurecimiento del e. como acto de ser (*actus essendi*) en la escuela tomista, 35-115 - El olvido del e. como acto de ser (*actus essendi*) en J. Vicente, 40-48 - El olvido del e. como acto de ser (*actus essendi*) en Curiel y Suárez, 57-69 - El oscurecimiento del e. como acto de ser (*actus essendi*) en J. de Santo Tomás, 77-86

Fe — F. implícita en Dios, 284 s. - La f. como participación imperfecta de la luz divina, 197[78]-199 - La progresión en la participación de la Verdad divina por la creatura espiritual, y la atribución resolutiva de dicha Verdad a Cristo, Verdad

increada en cuanto Dios, Verdad creada en cuanto hombre, 199[86] - Mediación del libre arbitrio en el acto de la f., 296-299

Filiación — Toda f. de la creatura es participación de la F. Natural o por esencia del Verbo, 206-209, 211-213, 221 s., 231-233, 236-238, 254-258, 259-263 - La f. per naturam de Cristo, 209-213 - La progresión en la f. por participación, 213-219 - El vestigio de f., 219-222 - La imagen de f., 222-228, 228-233 - Naturaleza de la f. adoptiva, 235-239, 241-246, 251-258 - La nueva creación en Cristo como resolución del concepto grecorromano de adopción en San Pablo, 251 s. - El realismo de la f. divina en San Juan, 252-255 - La f. como generación a partir de Dios (γέννησις ἐκ τοῦ θεοῦ) de San Juan, 17, 253-256 - Analogía de Santo Tomás entre la generación carnal y la espiritual, 255 s. - El realismo intrínseco de la f. divina en Santo Tomás, 254[67] - Atribución trinitaria y f., 263[98] - Hijos en el Hijo por esencia e hijos naturales por participación del Hijo natural, 262 s.

Forma — El origen aristotélico del principio de la f., 137-139, 322[28] - El principio aristotélico de la f. para expresar el *quid creatum* de la gracia, 124-127 - *Unumquodque autem operatur secundum propriam formam*, 128 - La gracia obra en el alma a modo de causa formal, 143-145 - *Forma est principium agendi in unoquoque*, 147-150 - Diversas enunciaciones del principio, 27[14] - La gracia es una f. inmanente participada en el hombre en virtud de la triple exigencia causal (eficiente, ejemplar y final), 148-150 - Dignidad divina de la f., 159[23]-162, 161[30] - Toda f. es una semejanza participada del ser divino, 29, 96, 111, 159 - Superación tomista del principio aristotélico de la f., 168 s. - La f. y el principio dionisiano de la contigüidad,, 216-219 - Así como *f. dat esse naturae, f. supernaturalis dat esse gratiae*, 322-333 - Distinción expresa entre el principio efectivo y el principio formal del *esse gratiae*, 334-337 - Dialéctica entre la f. substancial y la f. accidental, 347-354 - Acto y principio receptivo del ser de la naturaleza o de la gracia, 358-373 - Así como en el orden natural la f. recoge la mediación de todo acto ya de ser ya de obrar, de modo análogo en el orden sobrenatural es la misma f. la que se constituye en *principium quo* sobrenatural tanto del ser cuanto del obrar, 390-393 - Hay una actividad del principio formal en la recreación que no tiene lugar en la creación, 34 s., 290-293, 322, 325-339, 391-393 - La caridad como principio activo formal en la recreación de la recepción-participación del *esse gratiae* y de su medida por parte del recipiente, y por ende principio activo formal del obrar en semejanza de sí la derivación predicamental del *esse gratiae*, 391-393 - Pertenencia necesaria del ser a las formas subsistentes, 184-189, 225-228, 267-271, 299 s., 303 - *Prius et posterius in causis formalibus*, 92-98, 161[30], 185-189, 225-228 - La *similitudo* como *communicatio in forma*, 175 s. - Toda creatura tiene una semejanza intrínseca con Dios no solo por el ser, sino también por la f., 110 s. - Mediación del principio formal en la gloria, 33-35, 141 - Olvido de la gracia como principio formal, 27-35 - Olvido de la gracia como principio formal en K. Rahner, 31-35

Fuego — La gracia de Dios es como el f. que no ilumina cuando está cubierto por ceniza, 197[77], 200-203

Fuente — Santo Tomás ejemplifica la realidad de la humanidad de Cristo como principio fundante del orden sobrenatural con la analogía harto eficaz de la f. de donde el agua puede emanar infinitamente, 153[6], 381[66]

Fundamento de pertenencia (Grund-Zugehörigkeit) — Noción de f. de p., 32[25] - Actuación en Jesucristo, 260-263

Generación — La g. eterna del Verbo como fundamento de pertenencia de la procesión temporal, 206-209, 221-228, 231-233, 259 s. - *Verbum genuit, in quo erat ut fieret* (San Agustín), 207[1] - Así como a toda la Trinidad le es propio ser Dios, al Verbo de Dios le es propio ser Dios generado, 236-238, 244-246 - La g. a partir de Dios (γέννησις ἐκ τοῦ θεοῦ) de San Juan, 17, 253-255 - La g. espiritual según Santo Tomás, 257-259 - Analogía de Santo Tomás entre la g. carnal y la g. espiritual, 255 s. - El principio *homo-Petrus generat hominem-Paulum* y su aplicación sobrenatural como *filius Dei per participationem vel per gratiam Petrus generat filium Dei per participationem vel per gratiam Paulum*, 389-393, 428 s.

Gloria (*visión beatífica*) — Santo Tomás extiende la analogía de la creación con la recreación no solo al momento inicial de esta última, la justificación, sino también a su momento supremo de la g. (beatificación), en el cual cabe un medio formal que asimile el alma a Dios, 33 s. - Santo Tomás se sirve de la doctrina de la participación para explicar la mediación formal en la g., 141 - La gracia es igual a la g. *in virtute*, así como la semilla al árbol, 201[95]-203, 355[124], 355 s. - La g. (visión beatífica) es la auténtica libertad por cuanto todos y cada uno hacen su propia voluntad, y Dios quiere lo que cada uno quiere, 294-296

Gracia — Noción y división en Santo Tomás, 119-121 - La g. como amor simple y perfecto, semejante a la amistad, por el cual Dios no solo ama a las creaturas como el artífice a su obra, sino también como quien les participa de su amistad como el amigo al amigo, 122-124 - La realidad creada de la g., 120-122 - La g. como germen del amor divino, 121 s. - La g. como accidente en Santo Tomás, 130-136, 346-354 - La g. como accidente en la escuela tomista, 26-115 - La g. como cualidad, 133-136 - La g. como *habitudo quaedam*, 134-136 - La g. como principio formal, 137-150, 321-333, 334-346, 389-393 - Olvido en K. Rahner, 31-35 - El enunciado *participatio divinae naturae* aplicado a la g., 151-169 - La g. como semejanza participada de la naturaleza divina, 173-179, 189-194 - La g. como presencia de *inhabitatio* de la Trinidad en el alma, 191-202, 203-205 - El Espíritu Santo como causa de la g., 120-122, 200-203 - Por el hecho de recibir el Espíritu Santo, se añade a la creatura algo que antes no estaba, puesto que justamente se dice que tiene el Espíritu Santo, 120-122 - La g. a la luz de la filiación divina, 206-209, 233 s., 235-237, 241-250, 259-263 - La g. como salud del alma en San Juan Crisóstomo, 16, 308-314 - Asimilación tomista del principio de J. Crisóstomo, 134-136, 308-314 - La g. renueva la naturaleza en la integridad de la misma retrotrayéndola a su prístina novedad, 249-251, 287 s., 312-314 - La g. como sanante de la naturaleza, 308-314 - La g. sanante por elevante y elevante por sanante, 73-77, 287 s. - Santo Tomás explica en qué sentido se debe entender el *naturaliter* de la *Epístola a los Romanos* de San Pablo, 313 s. - La g. como vida, 138 s., 141-143, 156, 194[66], 321, 333 - La g. es como fuego, 197[77]-199, 200-

202 - La g. es como luz, 197[78]-199[86] - La g. es como semen espiritual, 254 s. - Por la g. el ser humano es partícipe del ser divino, 16, 315-334, 346-356, 362-373, 425-428 - La g. como deificación, 17, 46[69], 47[71] s., 165-169, 192-194, 236-238, 242-246, 288[78], 425 - La unión con Dios por la g. no hay que entenderla como si se volcara lo divino en lo humano, sino más bien como estableciendo todo lo humano fuera de sí en Dios, 288[78] - La g. hace al hombre Dios por participación, 17, 236-238 - La g. es igual a la gloria *in virtute*, así como la semilla al árbol, 201[95], 355[124] s. - La g. como "nueva creación" (καινὴ κτίσις) en San Pablo, 251 s. - La g. como "nueva creación" en Santo Tomás, 341-354, 425-428 - Esquema de las diversas expresiones usadas por Santo Tomás para explicar la participación, 62 - La analogía del injerto para explicar la inserción de la g. en la naturaleza humana según Santa Catalina de Siena, 132[12] - La g. de Dios ha podido tanto que te ha hecho particionera de su divina naturaleza según Santa Teresa, 36[35] - San Juan de la Cruz explica la g. como un matrimonio espiritual por el cual el alma es hecha divina y Dios por participación, 36[35] - La g. como participación formal de la naturaleza divina en Juan Vicente, 35-48 - El olvido del *esse intensivum* junto a la correspondiente noción de participación en Juan Vicente, 40-44 - La distorsión de la participación sobrenatural tomista realizada por Juan Vicente, 44-54 - La g. es participación de la intelectualidad divina según Alfonso Curiel, 48-54, 57-69 - La g. es una participación de la intelectualidad divina que puede coexistir con el pecado según Suárez, 57-69 - La g. como asimilación a la bondad divina en Ripalda, 69-77 - La g. como participación *physica* formal-unívoco-objetiva del ser divino en Juan de Santo Tomás, 77-86 - La g. como participación de imitación formal analógica en los Salmanticenses, 86-98 - La g. como participación formal-virtual en A. Gardeil, 99-107 - La g. como participación virtual del ser divino en A. Piolanti, 107-114 - Creatividad de la libertad en g., 289-292 - La refusión de la g., 383-389 - Noción de refusión, 383[71] - La refusión universal de la g. en Jesucristo, 376-383, 398-403 - La refusión universal de la g. en Santa María, 385-389, 403-408 - Santa María "refusiona", o sea, puede derramar la g. sobre todos los hombres y todas las mujeres, 405-408 - La refusión de la g. en los Apóstoles, 383-410 - Necesidad de la refusión de la g. en cuanto conciudadanos de los santos y familiares de Dios, 411-419 - La refusión de la g. por parte del justo o santo, 383-419 - Elenco de textos tomistas donde es definida la g. como participación de la naturaleza divina, 167[46]

Habilitas — El alma en cuanto imagen de Dios tiene una h. para la gracia, 264-271 - La h. de la imagen para la gracia indica que la realidad del alma es más afín a la realidad de la gracia de lo que sugiere la fórmula de potencia obediencial, 270-273

Habitudo quaedam — La gracia como *h. q.*, 134-136

Hombre (ser humano) — El h. por el absoluto de la libertad que trasunta su identidad metafísica absoluta posee una intensificación (*intensive et collective*) emergente sobre las creaturas que son tan solo vestigios, respecto de la semejanza intrínseca con Dios, 183-189, 225-228, 264-271 - La creación del h. a imagen de Dios como el don de un ser necesario que hace a este tan afín con el Ser por Esencia que

lo hace pertenecer a la especie divina aunque por participación, 16 s., 182-189, 225-228, 271 - El h. en cuanto imagen de Dios es casi doblemente *capax Dei*, 299 - Solo Dios es inmanente (*illapsus*) al h., 185-189, 194-198, 299 s., 394[96] - El h. en cuanto imagen de Dios por la incorruptibilidad de su ser y lo absoluto de su libertad tiene una aptitud positiva para la gracia, 16, 264-271 - La incorruptibilidad del alma del h. fundamento de la positividad de la naturaleza humana, 303 s. - La creatividad de la libertad del h. *in esse gratiae*, 289-292 - El h. por la gracia es creado, o sea constituido en un nuevo ser, 346-354 - El h. como hijo de Dios por la creación, 222-228, 233 s. - El h. por la recreación de la gracia es hijo de Dios sin aditamentos y dios por participación, 17, 235-238, 241-246, 252-255

Imagen — Toda creatura es i. de Dios por cuanto participa del ser, 94 s. - Toda creatura es i. de Dios, no por esencia, sino por participación, 214[32] - La progresión en la participación de la i. según la filiación, 213-219 - El vestigio de i. de las creaturas-vestigio por participar del ser, los trascendentales y las perfecciones puras, 178-183, 220-222 - El hombre como i. de Dios por el don de un ser necesario (*post-creationem*), 16 s., 183-189, 225-228, 270-273 - El hombre es i. de Dios en el orden óntico-existencial por el absoluto de su libertad que trasunta su identidad metafísica absoluta, 16, 92[161], 265-271, 275-277 - El hombre en cuanto i. de Dios es casi doblemente *capax Dei*, 299 s. - La filiación de la i. o bien la i. de filiación, 222-228 - El hombre por la creación de Adán es i. imperfecta de la Filiación del Hijo por esencia, 228-233 - El Hijo por esencia como la perfecta i. de Dios, 228-233

Instrumento (ὄργανον) — Noción aristotélica, 374[48] - La humanidad de Jesucristo como órgano de la divinidad en el Pseudo-Dionisio, 364[21] - La humanidad de Jesucristo como órgano de la divinidad en Damasceno, 364[21] - Asimilación tomista, 364-373 - La emergencia de la dialéctica causa primera-causa segunda sobre causa principal-causa instrumental respecto de la libertad, 292-296 - El esquema causalidad principal-causalidad instrumental aplicado a la humanidad de Cristo, 374-382 - Para el ser humano en gracia se reivindica una causalidad de causa segunda, 397

Intelecto — Sin la caridad no es bueno el uso del i. según Santo Tomás, 344-346 - La luz del i. por la que formalmente obra es una participación de la luz increada, 187-189 - Por la potencia intelectiva el hombre participa del conocimiento divino en virtud de la fe, 30-35, 149 s., 174, 203-205

Jesucristo — J. autor de la nueva economía divina de salvación, 152 s. - J. Verbo Encarnado, 209 - El Verbo Eterno que recibe la vida por esencia del Padre es quien obra y causa todo como agente intrínseco a toda realidad en comparación a todo otro agente que es extrínseco, 393 s. - Hijo por esencia como la perfecta imagen de Dios, 228 s. - En J. no hay más que una única filiación, aquella que tiene por principio la procesión eterna del Verbo, 209-213, 259-263, 395-397 - J. por ser en cuanto a su humanidad el Hijo por esencia del Padre, se constituye en el *maximum* de la filiación misma, y así también en la *mensura et regula* de toda filiación, gracia, vida, predestinación, don y virtud por participación, 211-213, 244-246, 259-263, 380 s., 395-397 - En J. la prerrogativa de ser el Hijo

por esencia del Padre es el fundamento radical del modo infinito de posesión de todo don y gracia para sí, y de comunicación a otros, 259-263, 385-389, 395-397, 401-403 - Así como la humanidad de J. es el ente máximo sobrenatural por participación, en la misma medida es el agente máximo sobrenatural por participación, 370 s., 377-382, 395-397 - Santo Tomás compara a J. con Dios porque así como Dios es el principio de todo ser, J. es el principio de toda gracia y don, 153, 261-263, 366-373, 372[43] - Santo Tomás distingue una triple gracia en J., 399-403, 380[66] - Santo Tomás compara a J. como principio de toda gracia con una fuente de agua infinita, 381[66] - Como consecuencia de su máxima participación de la divinidad, J. se constituye como en una especie de causa segunda fundante de la derivación del *esse gratiae*, 366-373, 381-383, 403 - Santo Tomás compara a J. con el sol, porque como el sol es causa universal en la generación, J. es principio universal de toda gracia, 370 - El mérito de J. es como la raíz de todos los méritos, desde donde todos los méritos reciben eficacia, luego es como causa universal, 373[47], 384[75] - La humanidad de J. como órgano de la divinidad en el Pseudo-Dionisio, 364[21]-373 - La humanidad de J. como órgano de la divinidad en Damasceno, 364[21] - Asimilación tomista de la noción de órgano de la divinidad, 364-373 - La influencia de J. en los ángeles, 371[42] - Para Santo Tomás todo el que se bautiza en J., recibe una nueva naturaleza, y se forma de algún modo Cristo en él, 191[54] - El que no solo hace la voluntad del Padre, sino convierte a otros, genera a J. en ellos y así hace de madre; por el contrario, mata a J. en los otros, quien los incita al mal, 191[54], 209[10]

Justo — La caridad teologal como medida de participación y refusión de la gracia en el j., 391 s. - El j. como principio particular de refusión de la gracia, 386-389 - El j. que no solo hace la voluntad del Padre, sino también convierte a otros, genera a Jesucristo en ellos y así hace de madre, 191[54], 209[10]

Libertad — Solo Dios es inmanente (*illapsus*) al alma espiritual, 394[96] - Hegel sabe dar una interpretación moderna de la idea cristiana para la cual el singular espiritual tiene un valor infinito porque es objeto y fin del amor de Dios (Santo Tomás), cuando afirma que es por ello que el hombre está destinado a la máxima l., 123[9] - La dependencia total de Dios como fundamento de la l., 277-281 - La creatividad de la l. *in esse gratiae*, 289-292 - Solo la omnipotencia divina puede dar una l. independiente (Søren Kierkegaard), 291[87] - La necesaria mediación de la l. en el orden sobrenatural, 296-299 - Santo Tomás llama a la l. no parte del alma sino toda el alma, porque se extiende a todos los actos del hombre que están sujetos al libre arbitrio, 299 s. - Lo absoluto de la l. es tal porque se funda en lo absoluto del ser, 16 s. - Según Santo Tomás el hombre es más semejante a Dios que todas las creaturas no en cuanto al cuerpo, sino en cuanto al alma que es poseedora de una voluntad libre, 188[42], 275[38] - El hombre es imagen de Dios por la l., 188[42], 275-277 - La gracia otorga l. en cuanto quita el *amor mundi*, 294 s. - Dios al entrañarse en el alma por la gracia liberaliza la l. con la intensidad, extensión, totalidad y espontaneidad propia del Agente primero sobrenatural, 294-296 - La gloria (visión beatífica) es la auténtica l. sobre la esclavitud del pecado y el temor, pero es, sobre todo, la máxima y perfecta l. por cuanto todos

y cada uno hacen su propia voluntad, y todos reinan, 295 s. - Pedimos el Reino de Dios entre otras razones por su perfectísima l., 294 s.

Liturgia — L. y *participatio divinae naturae*, 22[3]

Madre — El que no solo hace la voluntad del Padre, sino también convierte a otros, genera a Jesucristo en ellos y así hace de m., 191[54], 209[10]

Magisterio — M. y *participatio divinae naturae*, 22[3] - San Pablo VI y *participatio divinae naturae*, 7[8]

Magis vel minus — M. vel m. en la participación de la gracia, 194[66], 244-246, 353[113]

María Virgen (*Santa*) — Plena de gracia, 385-389, 383[71], 405-408, 427 s. - Santo Tomás distingue entre la *plenitudo gratiae* de Cristo que es *quantum potest haberi*, y la de Santa María que es *quantum potest habere*, 384[74] - Santa María es principio universal de refusión de la gracia para todos los hombres, 385-389 - Santa María como maravilla de la gracia divina, 403-408 - Cada santo se propone como ejemplo de una virtud, mientras que Santa María es señalada como ejemplo de todas las virtudes, 404-408 - Santa María es eminente también por la redundancia de la gracia que emana de su alma a su cuerpo, 404-408 - Por el Espíritu Santo no solo el espíritu de la Virgen estaba perfectamente unido a Dios por amor, sino también su útero estaba sobrenaturalmente fecundado, 386[78] - Santa María "refusiona", o sea, puede derramar la gracia sobre todos los hombres y todas las mujeres, 405-408

Mensura existentium (μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων) — Noción en el Pseudo-Dionisio, 90[155], 244[30] - Asimilación tomista respecto de Dios, 90-98 - Asimilación tomista respecto de Cristo, 244-246

Mérito — El m. de Cristo es como la raíz de todos los méritos, desde el cual todos los méritos reciben eficacia; luego es de algún modo como causa universal, 373[47], 384[75], 410[44]

Místicos — Son los m. quienes aprehenden con agudeza y prontitud la realidad de la gracia como participación de la naturaleza divina hasta el punto de expresarla por primera vez en su propia lengua romance, 35[35]

Naturae rerum et formae sunt sicut numeris — La analogía aritmética aristotélica de *naturae...* integrada por Santo Tomás en el principio dionisiano de la contigüidad, 218 s.

Naturaleza — N. y gracia, 264-300 - La gracia sana la n., 308-314

Necesidad — N. participada de las formas espirituales o subsistentes, 184-189, 270 s. - La forma substancial adherida al propio acto de ser como la redondez al círculo, 16 - El alma humana es intrínsecamente incorruptible, 16 s., 271

Omne agens agit inquantum est actu — Noción aristotélica del acto, 367[29]

Omne agens agit sibi simile — Noción aristotélica, 377[56] - Asimilación tomista, 105-107, 361-373, 377-382, 379-382, 403

Omne quod est per participationem (est seu) causatur ab eo quod est per essentiam — El principio tomista, 238 - Actuación en Santo Tomás, 238-241 - Aplicación a la Verdad, 198[83] - Aplicación a la filiación, 238-241

Omnino simile est de creatione et recreatione — Noción tomista, 139-141 - Diversas actuaciones del principio, 27, 113, 356 - *Et tamen non est omnino simile* por

la actividad del principio formal en la justificación que no tiene lugar en la constitución de los seres, 34, 264, 290-292, 322, 339-346, 391-393 - El olvido de la gracia como principio formal de ser y obrar recreados, 27-114

Padres de la iglesia — Patristica y *participatio divinae naturae*, 20[3]

Parmenidismo — Noción, 225[61] - Actuación tomista de la exigencia del principio parmenídeo, 225-228

Participación — La noción y división tomista de la p., 60[93]-69, 89-91, 175-183 - La p. unívoca, 361[14] - La p. trascendental análoga, 60-63, 175-183, 361[14] - La p. trascendental según el principio de la ejemplaridad, 89 s., 110, 178, 220-222, 361[14] - La p. trascendental como fundación de los entes en el *Esse per essentiam* como acto intensivo, 41-45, 67[106], 90-98, 177-179, 186-189, 221-223 - La p. como fundamento de la semejanza, 175-183, 215[32] - Procesiones trinitarias y p., 207-209, 221-233, 262[98] - La p. de toda creatura respecto de Dios, 41 s., 178-183, 222 - Toda forma es una semejanza participada del ser divino, 29-35, 96-98, 111-114, 159[23]-162 - La p. de la creatura-vestigio, 219-221 - La p. intensiva de la creatura espiritual en cuanto imagen de Dios, 222-227, 264-270 - La p. del ser de modo necesario en las formas subsistentes, 225-227 - La p. intrínseca de la Verdad por esencia en la creatura espiritual, 198[83] - La progresión en la p. de la Verdad por parte de la creatura espiritual, 199[86] - La creación es p. de la Filiación natural del Verbo, 207-209, 212-222, 232-234, 238-241, 255-258 - La progresión en la p. de la filiación, 213-219 - La p. del vestigio de filiación, 219-222 - La p. de la imagen de filiación, 222-228 - La p. de la gracia como semejanza de la naturaleza divina, 162-169, 167[46], 189-194 - La fe como p. imperfecta de la luz divina, 198 s. - La Verdad como p. de Cristo, Verdad increada en cuanto Dios, Verdad creada en cuanto hombre, 199[86] - La p. sobrenatural en la filiación, 235-241 - Hijos en el Hijo por esencia e hijos naturales por p. del Hijo natural, 260-263 - Así como la p. de la naturaleza divina nos hace dioses por p., la p. de la filiación natural del Hijo nos hace hijos naturales por p., 235-238 - Así como todo lo que es por p. es causado por aquello que es tal por esencia, de igual modo es necesario que la filiación divina adoptiva sea causada por el Hijo natural, 238-241 - La caridad como p. de la infinita caridad que es el Espíritu Santo, 200-203 - La gracia como p. del ser divino, 17, 315-322 - Así como la creación de Adán Santo Tomás la concibe como p. de ser, la recreación de la gracia la explica como p. de ser, 16 - La gloria (visión beatífica) como p. de la Beatitud por esencia de Dios, 141 - Santo Tomás recurre a la noción de p. con el propósito de presentar la verdad del pecado original como *peccatum naturae*, 305-308 - En la fundación trascendental del ente la relación intrínseca de p. (presencia) es fundamento de la extrínseca de causalidad, 68[107], 104-107, 186 s. - Para Santo Tomás es la p. la que funda la causalidad, 186-189 - P. formal de la naturaleza divina en Juan Vicente, 35-48 - P. formal y virtual en Curiel, 48-54 - P. de la intelectualidad divina en Suárez, 55-69 - La gracia como p. *physica* formal-unívoca-objetiva del ser divino en Juan de Santo Tomás, 77-86 - La gracia como p. de imitación formal analógica en los Salmanticenses, 86-98 - La gracia como p. formal-virtual de la naturaleza

divina en A. Gardeil, 99-107 - La gracia como p. virtual del ser divino en A. Piolanti, 107-114 - Olvido de la gracia como p., 25[10]

Participatio divinae naturae (θείας χοινωνοὶ φύσεως) — la distorsión operada por la escolástica, 74 - La expresión en San Pedro, 19 - *P. d. n.* en la Sagrada Escritura, 19[1], 20[2] - *P. d. n.* en la patrística, 20[3] - *P. d. n.* en la liturgia, 22[3] - *P. d. n*. en el Magisterio, 22[3] - *P. d. n.* en San Pablo VI, 7[8] - Santo Tomás por primera vez le da un estatuto teológico, 19-27 - El primer uso de la fuente petrina en Santo Tomás, 156-162 - La fórmula *p. d. n*. acuñada por Santo Tomás para describir la realidad de la gracia, 166-169 - Elenco indicativo del uso de la fuente petrina por Santo Tomás para definir la gracia como *p. d. n.*, 167[46] - La densidad ontológica intensiva de la fórmula tomista que recapitula originariamente en el seno de la nueva interpretación del ser como acto, junto a la muy directa fuente petrina y los hallazgos patrísticos, los hitos sobresalientes de la respuesta del ser humano a la pregunta sobre sí mismo y sobre Dios, 16-18

Pecado — Santo Tomás recurre a la noción de participación con el propósito de presentar la verdad del p. original como *peccatum naturae*, 305 s. - Como consecuencia de la incorruptibilidad y permanencia en el ser del alma espiritual, el p. no quita la habilidad positiva para la gracia, 304-307 - El pecado como obstáculo positivo al bien de la gracia, 304-308 - La creatura era nueva, pero a causa del p. ha envejecido, 342-346

Peccatum quod mox per paenitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit — El principio de San Gregorio, 310[27] - Asimilación de Santo Tomás, 310-314

Perfecciones (*puras y trascendentales*) — Como fundamento de la semejanza intrínseca de toda creatura con Dios, 180-189 - Son *sicut forma inhaerens* en la creatura y no solamente en Dios, 140-150, 182-189 - Representan el punto metafísico de encuentro entre la creatura y el Creador, 182 s. - Reducción de las p. al ser, 343[80]-354 - El ser es por creación, la vida y demás p. por información, 45-48, 343-346

Pertenencia (Zugehörigkeit) — Noción, 32[25]

Potencia obediencia — Noción tomista, 270 s. - La habilidad del alma para la gracia por cuanto imagen de Dios indica que la realidad del alma es más afín a la realidad de la gracia de lo que sugiere la p. o., 265-270, 271 s.

Predestinación — La p. de Jesucristo como Hijo natural de Dios es la medida y regla de vida de nuestra p., 260 - Doble es la semejanza de los predestinados respecto al Hijo de Dios, perfecta en la visión beatífica, imperfecta por la gracia, 240[16], 248-251 - La semejanza de la p. de la gracia es imperfecta porque lo es respecto a la reforma del alma y aún en esto tiene imperfección ya que conocemos en parte, 248

Presencia — La p. de Dios en las creaturas alcanza mayor intimidad que lo más íntimo de la creatura según San Agustín, 182[22] - Dios está presente en todas las cosas por p., potencia y substancia según San Gregorio, 181[21] - Asimilación tomista del principio como participación del ser, es decir, de inmanencia de p., o bien de p., por causalidad y esencia del Principio en su efecto, 32[25], 91[157], 93, 394[96] -

Crítica a la noción de p. heideggeriana, 43[59] - Progresión de la p. divina, 93[163], 195 - Solamente Dios es inmanente (*illapsus*) al alma espiritual según Genadio, 394[96] - Asimilación tomista del principio como inmanencia de p. por esencia de Dios uno y trino en el ser humano creado a su imagen en tanto ser incorruptible y libre, 80, 91-98, 426-428 - La p. de *inhabitatio* de la Trinidad en el alma, 114, 194-199, 426-428 - Oscurecimiento de la noción en la escuela tomista, 46-114 - La p. *secundum quod cognitum est in cognoscente et desideratum in desiderante*, 197-199 - La p. *per inhabitationem* con atribución a cada Persona de la Trinidad, 203-205 - La p. de la procesión eterna en la procesión temporal, 206-209 - en el Verbo encarnado, 209-213 - en la creatura vestigio, 219-222 - en la creatura imagen, 209[9], 222-228 - en la filiación adoptiva, 235-241 - La participación como p. por esencia del Principio en su efecto es fundamento de la causalidad, 68, 104, 186-189

Primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis — 207, 221, 231, 262 - Asimilación tomista del principio aristotélico, 206

Prius et posterius — En las causas formales, 62, 64, 185 - Al vértice de las formas está el ser del cual solo participan en la necesidad las formas subsistentes, 161[30]

Procesiones — La vida del alma en gracia repite en sí por participación la vida misma de las p. divinas, 46 - P. divinas y procesión temporal, 207-209, 209, 212, 216, 221 - *omnino simile est de creatione et recreatione*, 139

Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem — Noción de San Agustín, 34[31] - Asimilación tomista, 290, 391 ss., 471

Reductio ad unum — R. de todas las perfecciones al ser, 239 - R. de toda verdad por participación a la Verdad por esencia, 198[83] - La r. resolutiva de toda verdad a Cristo, Verdad increada en cuanto Dios, Verdad creada en cuanto hombre, 199[86] - La r. de todo bien al Bien por esencia, 280[54] - De toda filiación a la Filiación por esencia, 206, 239 - De todos los misterios al misterio de la Trinidad, 208 - La r. como la labor propia de la teología, 206 s.

Refusión. — Noción, 383[71] - Tema poco advertido en la teología, 5 - La r. universal de la gracia en Jesucristo, 376-389 - La r. universal de la gracia en Santa María Virgen, 385 - Santa María "refusiona", o sea, puede derramar la gracia sobre todos los hombres y todas las mujeres, 405 - La r. de los Apóstoles, 383 - la r. en la comunión de los santos, 411 - Necesidad de la r. en cuanto conciudadanos de los santos y familiares de Dios, 411 - El justo como principio particular de r. de la gracia, 439 - La r. de todo justo, 383 - Exhortación de Pedro a que se "Pongan al servicio de los demás los dones que han recibido, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios", 418 s.

Sabiduría — El don de S. como *sapida scientia* que significa una noticia experimental de Dios uno y trino, 199 - Las Personas Divinas imprimen en el alma en gracia el don de S. por el cual el justo goza formalmente de la divina presencia como anticipo del Cielo, 195 - Análisis tomista del caso de Salomón que mientras dormía recibió de Dios el don de S., 297 - Por el don de S. tendemos a la unión más intima con Dios y el prójimo en posesión del bien supremo de la paz que nos hace plenos hijos de Dios, 416

Salud del alma — La gracia como s. del a. en San Juan Crisóstomo, 308 - Asunción tomista del principio, 134, 308 - *Gratia est sanitas mentis*, 26, 129, 131

Semejanza (*similitudo*) — Noción tomista, 173 - El olvido en K. Rahner, 30 - La s. degradada de los participantes, 60 - La interpretación restrictiva de la escuela tomista, 82 - El olvido en los Salmanticenses, 93 - La s. se fundamenta en la participación, 179 - S. entre la causalidad de Dios y del alma, 141 - La s. predicamental unívoca y la s. trascendental análoga, 176 - La s. trascendental de la creatura con Dios, 176 - La s. según el principio de la ejemplaridad divina, 178 - La s. trascendental intrínseca de la creatura con Dios, 179 - Toda creatura es semejante a Dios en cuanto participa del ser (*esse*), 182 - La s. intrínseca intensiva de la creatura espiritual por cuanto imagen de Dios, 183-189 - Toda creatura es semejante a Dios por cuanto tiene una forma, 161 - Toda forma es una s. del ser divino, 159-162 - *In causis formalibus prius et posterius invenitur*, 161 - La s. en la participación del ser en las formas subsistentes, 184 - S. entre las procesiones divinas y la procesión temporal, 208 - La gracia como s. de la naturaleza divina, 189 - La gracia como s. del ser divino, 46 - La s. de los predestinados respecto del Hijo, 248 - La s. imperfecta de la predestinación de la gracia, 248 - S. de toda verdad con la Primera Verdad, 187, 281 - S. de todo bien con el Primer Bien, 80, 280 - S. entre la creación y la recreación, 139, 207 - S. de toda filiación con la Filiación Natural del Verbo, 208 - Progresión en la filiación de la s. por participación, 213 - Olvido de la s. como participación, 25[10]

Semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post — Noción de Aristóteles, 207 - Asunción tomista, 221, 231 - Síntesis tomista, 206 - Inserción del proceso temporal en el trinitario, 262

Semper fines primorum coniungens principiis secundorum — El principio neoplatónico en la formulación de Proclo y del Pseudo-Dionisio, 217 - Asunción tomista en la escala de filiación participada trascendental, 216

Sínolon (σύνολον) — Noción de Aristóteles, 27[13] - Asunción tomista, 27, 29, 31, 35, 79, 134-139, 146-150, 147[27], 155-161, 203-205, 223-227, 262[28], 424-428

Sol — Como el s. es causa universal de la generación, así Jesucristo es causa universal de toda gracia, 372

Substancia (Véase también, *Accidente*; *Aristotelismo*) — La determinación aristotélica del ente, 129 - La s. como sujeto por sí, 129 - Dialéctica entre la forma substancial y la forma accidental, 347-354 - El ser (*esse*) como acto de la s., 43 - La gracia está por encima de la naturaleza humana, de modo que no puede ser una s. o una forma substancial, 129

Trinidad — *Inhabitatio* de la T. en el alma, 194 - Procesiones trinitarias y procesión temporal: *sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum*, 206, 221, 230 - Hijos en el Hijo por esencia e hijos naturales por participación del Hijo natural, 262 - Como a toda la T. le es propio ser Dios, así al Verbo le es propio ser Dios generado, 236 - Intensificación de la inserción del proceso temporal en el proceso eterno, 263 - La atribución a cada persona: *adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen*

Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris, 203 - Las Divinas Personas por una cierta sigilación que les es propia en nuestras almas en gracia anticipan la gloria celeste, 195 - Por la gracia la T. está presente *per inhabitationem* en el alma, 17

Unicuique a Deo datur gratia secundum hoc ad quod eligitur — La plenitud de Cristo, 370

Unumquodque agit inquantum est ens actu — La noción aristotélica, 367[29] - *In anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam. Et ideo ex eminentia gratiae quam accepit, competit sibi quod gratia illa ad alios derivetur*, 368-375 - La aplicación tomista a la causalidad sea natural sea sobrenatural, 367[28]

Verbum genuit, in quo erat ut fieret — La noción de San Agustín, 207[1] - La fuente agustiniana, 436 - La pertenencia del proceso temporal al Eterno, 221 - La presencia de la procesión del Verbo es causa de la filiación por creación, 231 - La recreación in *esse gratiae Christi* nos eleva a una *similitudo participata* de la Filiación por esencia, 262 - La síntesis tomista, 206

Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est — Noción de San Agustín, 199[85] - Asunción tomista, 198 s.

Verdad — V. y participación, 140 s. - El parmenidismo tomista consiste en retomar el *esse* (*actus essendi*) como fundamento de la v. de lo real y como objeto de la libertad, 225[61] - El ser por esencia como fundamento de la verdad, 187 - El alma es, de algún modo pero con propiedad, del género de la V. Primera, 184 - Dios se constituye de alguna manera en la especie de todas las formas subsistentes que participan de su ser, vida, v. y libertad, y no son por esencia tales, 193 - La participación intrínseca de la V. por esencia en la creatura espiritual, 198 - Progresión en la participación del *Verum* por la creatura espiritual, 199[86] - La humanidad de Cristo plena de gracia y de v., 381 - La humanidad de Cristo plena de v. según San Juan, 399 - La atribución resolutiva de dicho *Verum* a Cristo: *Veritas increata* en cuanto Dios, *Veritas creata* en cuanto hombre, 199[86] - La plenitud de gracia y de v. de Santa María, 404 - *Nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis*, 280 - Participación formal analógica de la v. según Gardeil, 102 - V. revelada sobre la creación según Heiddeger, 67[106] - V. y pecado original, 152, 305

Vida — Deus est vita effective et animae per caritatem et corporis per animam: sed formaliter caritas est vita animae, sicut et anima corporis, 143, 321, 331, 338, 347 - Dios es la v. efectiva del alma por la gracia y del cuerpo por el alma, 141-149 - *Quod ergo est per essentiam vita, est causa et principium omnis vitae in viventibus*, 393 - *Vivere viventibus est esse*, 156

Voluntad — Santo Tomás adopta el divino instinto de Aristóteles, 286 - *Secundum potentiam voluntatis homo participa amorem divinum, per virtutem caritatis*, 30, 74, 149, 174, 203 - Según Aristóteles el divino instinto dispone la v., 285

ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO

GENERALES

San Agustín, *Confesiones*, M. L., t. XXXIII.
— *Sup. Genes. ad Litteram*, M. L., t. XXXIV.
— *In Ioan.*, M. L., t. XXXV.
— *Enarr. in Ps. 49*, M. L., t. XXXVI.
— *Sermo 167*, M. L., t. XXXVIII.
— *Sermo 169*, M. L., t. XXXVIII.
— *De Trin.,* M. L., t. XLII.
— *De Spir et Litt.,* M. L., t. XLIV.
— *De Corrept. et Gratia*, M. L., t. XLIV.
San Ambrosio, *De Spiritu Sancto*, M. L., t. XVI.
— *De Fide*, M. L., t. XVI.
San Anselmo, *Opera O.,* ed. F. S. Schmitt, Edimburgo, 1946.
Aristóteles, *Opera O.*, ed. E. E. Bekker, Berlín, 1960.
San Atanasio, *Av. Ar. Orat.*, M. G., t. XXVI.
— *Annuntiat.,* M. G., t. XXVIII.
Avicena, *Metaph.,* Venecia, 1508.
San Basilio, *Av. Eumonium*, M. G., t. XXIX.
— *Epist.,* M. G., t. XXXII.
Beda (Ps.), *Sent. Phil. ex Arist.*, M. L., t. XC.
Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, § 5.
Boecio, *De Consol.*, M. L., t. LXIII.
— *Quomodo substantiae*, M. L., t. LXIV.
— *Quomodo Trinitas Unus Deus*, M. L., t. LXIV.
Liber de Causis, ed. Bardenhewer, Friburgo Br., 1882.
San Cirilo de Alejandría, *In Ioan. Comm.*, M. G., t. LXXIII.
San Cirilo de Jerusalén, *Catech. 22, mystag*. 4, M. G., t. XXXIII.
Crisóstomo, San Juan, *In Epist. ad Ephes.*, M. G., t. LXII.
Damasceno, San Juan, *De Fide Orth.*, M. G., t. XCIV.
Dionisio Areopagita (Ps.), *Opera*, M. G., t. III.
Gennadius Massilensis, *De Ecclesiasticis Dogmatibus*, M. L., t. LVIII.
San Gregorio Magno, *Super Cant. Cantic.*, M. L., t. LXXIX.
San Ignacio mártir, *Opera O.*, ed. F. X. Funk, 2 vol., Tubinga, 1881.
San Ireneo, *Adversus haereses*, M. G., t. VII.
León XIII, *Divinum illud*, A. A. S., 29, 1897, ed. Boyer, Roma, 1952.

Luis de León, *Los nombres de Cristo*, Madrid, 1957.
Ordo Missae, *Ofertorio*.
Pablo VI (San), *Participatio divinae naturae*, A. A. S., 63, 1971, págs. 658 ss.
Pedro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971.
Pío XII, *Mystici Corporis*, A. A. S., 35, 1953, ed. Tromp, Roma, 1948.
Porfirio, *Isagore*, M. L., t. LXIV.
Prefacio de la Ascensión.
Proclo, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford, 1933.

SANTO TOMÁS DE AQUINO

a) Comentarios a la Sagrada Escritura.

Expoitio super Iob ad litteram, A. Dondaine, ed. Leon., t. XXVI, , Romae <Ad Sanctae Sabinae>, 1965.
In Psalmos Davidis Expositio, Opera O., typis P. Fiaccadori, t. XIV, Parmae, 1863.
Expositio super Isaiam ad literam, H.-F. Dondaine - L. Reid, ed. Leon., t. XXVIII, Romae < Ad Sanctae Sabinae>, 1974.
Expositio in Jeremiam prophetam, Opera O., typis P. Fiaccadori, t. XIV, Parmae, 1863.
Expositio in Threnos Jeremiae prophetae, Opera O., typis P. Fiaccadori, t. XIV, Parmae, 1863.
Catena aurea in quattuor Evangelia, I-II, cura A. Guarienti, Marietti, Taurini - Romae, 1953.
Super Evangelium San Ioannis lectura, cura R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1952.
Super Evangelium San Matthaei lectura, cura R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1951.
Super epistolas San Pauli lectura, I-II, cura R. Cai, Marietti, Taurini - Romae, 1953.

b) Comentarios a Aristóteles.

Expositio libri Peryermenias, editio altera retracta R. A. Gauthier, ed. Leon., t. I*-1, Commissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin, Roma - Paris, 1989.
Expositio libri Posteriorum, editio altera retracta R. A. Gauthier, ed. Leon., t. I*-2, Commissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin, Roma - Paris, 1989.
In octo libros De Physico audito sive Physicorum Aristotelis commentaria, cura ac studio Fr. Angeli - M. Pirotta, Napoli, 1953; ed. Leon., t. II, Roma, 1884.
In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, ed. M.-R. Cathala, cura et studio R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1964.
In libros Aristotelis De Caelo et Mundo expositio, cura et studio R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1952, págs 1 - 311; Opera O., ed. Leon., t. III, Roma, 1886, p. 1-257.
In libros Aristotelis De Generatione et Corruptione expositio, cura et studio R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1952, p. 313 - 385, 511 - 583; Opera O., ed. Leon., t. III, Roma, 1886, p. 258 - 324.

In libros Aristotelis Meteorologicorum expositio, cura et studio R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae, 1952, págs. 387 - 510, 584 - 685; Opera O., ed. Leon., t. III, Roma, 1886, p. 325 - 421.

Sentencia libri De Anima, R.-A. Gauthier, ed. Leon., t. XLV-1, Commissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin, Roma - Paris, 1984.

Sentencia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia, R.-A. Gauthier, ed. Leon., t. XLV-2, Commissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin, Roma - Paris, 1985.

Sententia libri Ethicorum, R.-A. Gauthier, ed. Leon., t. XLVII, 1-2, Romae <Ad Sanctae Sabinae>, 1969.

Sententia libri Politicorum, H.-F. Dondaine, L. J. Bataillon, ed. Leon., t. XLVIII, Romae <Ad Sanctae Sabinae>, 1971, p. A 69 - A 205.

Tabula libri Ethicorum, R.-A. Gauthier, ed. Leon., t. XLVIII, , Romae <Ad Sanctae Sabinae>, 1971, p. B 63 - B 158.

c) Otros comentarios.

Super Boetium De Trinitate, P.-M. Gils, ed. Leon., t. L, Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, Roma - Paris, 1992, p. 75 - 171; *Ib.*, ed. B. Decker, Leiden, 1955.

Expositio libri Boetii De ebdomadibus, L. J. Bataillon - C. A. Grassi, ed. Leon., t. L, Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, Roma - Paris, 1992, p. 267 -282; *Ib.,* cura et studio M. Calcaterra, Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, t. II, 1954, p. 391 - 408.

In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio, cura et studio C. Pera, cum introductione historica P. Caramello, et synthesi doctrinali C. Mazzantini, ed. Marietti, Taurini - Romae, 1950.

Super librum De Causis expositio, cura et studio C. Pera, ed. Marietti, Taurini - Romae, 1955; *Ib.*, ed. H. D. Saffrey (Textus Philosophici Friburgenses, 4/5), Societé Philosophique - Éditions de Nauwelaerts, Fribourg, Suisse - Louvain, 1954.

d) Obras sistemáticas.

Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis, editio nova, ed. R. P. Mandonnet, t. I-II, P. Lethielleux, Parisiis, 1929.

Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi, ed. M. F. Moos, t. III-IV, Lethielleux, Parissis, 1933 - 1947.

In quartum librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi (continuatio), studio S. E. Frettè, Opera O., t. XI, apud L. Vivès, Parisiis, 1882; *Ib.,* ed. Ma. de Rubeis, Opera O., t. XIII - XIV, Venecia, 1749.

Summa Contra Gentiles, cura et studio P. Marc, coadiuv. C. Pera et P. Caramello, t. I-III, ed. Marietti - Lethielleux, Taurini, 1961 - 1967; *Ib.,* Opera O., ed. Leon., t. XIII - XV, Roma, 1918 -1930.

Summa Theologiae, cura et studio P. Caramello, t. I-III, ed. Marietti, Taurini - Romae, 1963; *Ib.,* Opera O., ed. Leon., t. IV-XII, Roma, 1888 - 1906.

e) Cuestiones Disputadas (*Quaestiones Disputatae*).

Quaestiones Disputatae De Veritate, [A. Dondaine], ed. Leon., t. XXII, 1-3, Roma <Santa Sabina>, 1970 - 1976; *Ib.,* cura et studio R. Spiazzi, ed. Marietti, in Q. D. I-II, Taurini - Romae, t. I, 1964.

Quaestiones Disputatae De Potentia, cura et studio P. M. Pession, ed. Marietti, in Q. D. I-II, Taurini - Romae, 1965[10], t. II, p. 7 - 276.

Quaestiones Disputatae De Anima, B. C. Bazán, ed. Leon., t. XXIV-1, Commissio Leonina, Les Éditions du Cerf, Roma - Paris, 1996.

Quaestiones Disputatae De Spiritualibus Creaturis, ed. J. Cos, ed. Leon., t. XXIV-2, Commissio Leonina, Les Éditions du Cerf, Roma - Paris, 2000.

Quaestiones Disputatae De Malo, P. M. Gils, ed. Leon., t. XXIII, Commissio Leonina, Librairie Philosophique J. Vrin, Roma - Paris, 1982.

Quaestiones Disputatae De unione Verbi incarnati, cura et studio M. Calcaterra, T. S. Centi, ed. Marietti, in Q. D. I-II, Taurini - Romae, 1965, t. II, p. 421 - 435.

Quaestiones Disputatae De Virtutibus in Communi, cura et studio A. Odetto, in Q. D. I-II, Taurini - Romae, 1965, t. II, 707 - 751; *De Caritate,* (ibidem, p. 753 - 791); *De correctione fraterna* (ibidem, p. 793 - 802); *De Spe* (ibidem, p. 803 - 812); *De virtutibus cardinalibus* (ibidem, p. 813 - 828).

Quaestiones de quolibet, R.-A. Gauthier, ed. Leon., t. XXV, 1-2, Commissio Leonina, Les Éditions du Cerf, Roma - Paris, 1996.

f) Opúsculos auténticos.

Contra errores Graecorum ad Urbanum IV Pont. Max., [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XL, Opuscula, vol. I, Romae <Ad Sanctae Sabinae>, 1969, p. A 69 - A 165; *Ib.,* cura et studio R. A. Verardo, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. I, p. 251 - 268.

De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XL, Opuscula, vol. I, Romae <Ad Sanctae Sabinae>, 1969, p. B 55 - B 73; *Ib.,* cura et studio R. A. Verardo, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. I, p. 251 - 268.

De forma absolutionis ad gener. magist. Ordinis, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XL, Opuscula, vol. I, Editori di san Tommaso, Roma, 1969, p. C 31 - C 41; *Ib.,* cura et studio R. A. Verardo, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. I, p. 169 - 180.

De angelis seu De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XL, Opuscula, vol. I, Romae <Ad Sanctae Sabinae>, 1969, págs. D 42 - D 80; *Ib.,* cura R. M. Spiazzi, ed. Marietti, in O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 19 - 58.

Expos. primae decretalis ad archidiac. Tudertinum, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XL, Opuscula, vol. I, Editori di san Tommaso, Roma, 1969, p. E 27 -E 39; *Ib.,* cura et studio R. A. Verardo, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. I, p. 415 - 426.

Expos. super secundam decretalem ad eundem, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XL, Opuscula, vol. I, Editori di san Tommaso, Roma, 1969, p. E 40 - E 44; *Ib.,* cura et studio R. A. Verardo, ed. Marietti, O. T. I, Taurini - Romae, 1954, p. 427 - 431.

Contra impugnantes Dei cultum et religionem, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLI, Opuscula, vol. II, Editori di san Tommaso, Roma, 1970, p. A 51- A 166; *Ib.,* cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. II, p. 5 - 110.

De perfectione vitae spiritualis, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLI, Opuscula, vol. II, Editori di san Tommaso, Roma , 1970, B 69 - B 111; *Ib.,* cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. II, p. 111 - 153.

Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLI, Opuscula, vol. II, Editori di san Tommaso, Roma, 1970, p. C 39 - C 74; *Ib.,* cura R. M. Spiazzi, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. II, p. 155 - 190.

Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Reynaldum, [ed. H.-F. Dondaine - G.de Grandpré], ed. Leon., t. XLII, Opuscula, vol. III, Editori di San Tommaso, Roma, 1979, p. 77 - 205; *Ib.,* cura et studio R. A. Verardo, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. I, p. 13 - 138.

De articulis fidei et Ecclesiae Sacramentis ad archiep. Panormitanum, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLII, Opuscula, vol. III, Romae <Ad Sanctae Sabinae>, 1979, p. 243 - 247; *Ib.,* cura R.A. Verardo, Marietti, O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. I, p. 139 - 151.

Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 108 articulis, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLII, Opuscula, vol. III, Editori di san Tommaso, Roma, 1979, p. 277 - 294; *Ib.,* cura et st. R. A. Verardo, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. I, p. 219 - 240.

Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 43 articulis, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLII, Opuscula, vol. III, Editori di san Tommaso, Roma, 1979, p. 327 - 335; *Ib.,* cura et st. R. A. Verardo, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. I, p. 209 - 218.

Responsio ad lectorem Venetum de 36 articulis, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLII, Opuscula, vol. III, Editori di san Tommaso, Roma, 1979, p. 339 - 346; *Ib.,* cura et studio R. A. Verardo, ed. Marietti, in O. T. I, Taurini - Romae, 1954, t. I, p. 187 - 208.

Responsio ad lectorem Bisuntinum de 6 articulis, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLII, Opuscula, vol. III, Editori di san Tommaso, Roma, 1979, p. 355 s.; *Ib.,* cura et studio R. A. Verardo, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. I, p. 241 - 244.

De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLII, Opuscula, vol. III, Editori di san Tommaso, Roma, 1979, p. 375 - 378; *Ib.,* cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, in O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 247 - 252.

De emptione et venditione ad tempus, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLII, Opuscula, vol. III, Editori di san Tommaso, Roma, 1979, p. 393 s.; *Ib.*, cura et studio R. A. Verardo, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. I, p. 181 - 186.

Responsio ad Bernardum, abbatem Casinensem, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLII, Opuscula, vol. III, Editori di san Tommaso, Roma, 1979, p. 413 - 415; *Ib.,* cura et sudio R. A. Verardo, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. I, p. 245 - 249.

De regimine principum ad regem Cypri, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLII, Opuscula, vol. III, Editori di san Tommaso, Roma, 1979, p. 441 - 479; *Ib.,* cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 253 - 358.

De Secreto, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLII, Opuscula, vol. III, Editori di san Tommaso, Roma, 1979, p. 487 s.; *Ib.,* cura et sudio R. A. Verardo, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. I, p. 445 - 448.

De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLIII, Opuscula, vol. IV, Editori di san Tommaso, Roma, 1976, p. 39 - 47; *Ib.,* cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 119 - 128.

De aeternitate mundi contra murmurantes, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLIII, Opuscula, vol. IV, Editori di san Tommaso, Roma, 1976, p. 85 -89; *Ib.,* cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 103 - 108.

De motu cordis ad magistrum Philippum de Castro Caeli, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLIII, Opuscula, vol. IV, Editori di san Tommaso, Roma, 1976, p. 127 - 130; *Ib.,* cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 163 - 168.

De mixtione elementorum ad magistrum Philippum de Castro Caeli, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLIII, Opuscula, vol. IV, Editori di san Tommaso, Roma, 1976, p. 155 - 157; *Ib.,* cura R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 153 - 156.

De occultis operibus naturae ad quemdam militem, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLIII, Opuscula, vol. IV, Editori di san Tommaso, Roma, 1976, p. 183 -186; *Ib.,* cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 157 - 162.

De iudiciis astrorum ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLIII, Opuscula, vol. IV, Editori di san Tommaso, Roma, 1976, p. 201 s.; *Ib.,* cura et studio R. A. Verardo, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. I, p. 153 - 156.

De sortibus ad dominum Jacobum de Burgo, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLIII, Opuscula, vol. IV, Editori di san Tommaso, Roma, 1976, p. 229 - 241; *Ib.,* cura et studio R. A. Verardo, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. I, p. 159 - 167.

De unitate intellectus contra Averroistas, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLIII, Opuscula, vol. IV, Editori di san Tommaso, Roma, 1976, p. 289 - 314; *Ib.*, cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 59 - 85.

De ente et essentia, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLIII, Opuscula, vol. IV, Editori di san Tommaso, Roma, 1976, págs. 369 - 381; *Ib.,* cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 1 - 18.

De fallaciis ad quosdam nobiles artistas, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLIII, Opuscula, vol. IV, Editori di san Tommaso, Roma, 1976, p. 403 - 418; *Ib.,* cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 223 - 240.

De propositionibus modalibus, [ed. H.-F. Dondaine], ed. Leon., t. XLIII, Opuscula, vol. IV, Editori di san Tommaso, Roma, 1976, p. 421 s.; *Ib.,* cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 241 - 245.

Sermones, edidit L. J. Bataillon († 2009), Editionem absolverunt G. Berceville, M. Borgo, I. Costa, A. Oliva, cooperantibus P. Krupa, M. Millais, J.-Ch. de Nadaï, Z. Pajda, ed. Leon., t. XLIV, 1, Commissio Leonina, Les Éditions du Cerf, Roma - Paris, 2014.

De natura verbi intellectus, cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 91 - 97.

De differentia verbi divini et humani, cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 99 - 102.

De principio individuationis, cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 147 - 151.

De natura materiae et dimensionibus interminatis, cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 129 - 145.

De instantibus, cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 109 - 118.

De quoattuor oppositis, cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 129 - 145.

De demonstratione, ed. Marietti, Turín, 1954, cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 219 - 222.

De natura accidentis, cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 168 - 174.

De natura generis, cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, O. P., Taurini - Romae, 1954, p. 175 - 204.

Devotiss. expositio super Symbolum Apostol., cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. II, p. 175 - 204.

In orationem dominicam videlicet "Pater Noster" expositio, cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. II, p. 219 - 236.

In salutationem angelicam, vulgo "Ave Maria" expositio, cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, in O. T.I-II, Taurini - Romae, 1954, t. II, p. 237 - 241.

De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis, cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. II, p. 243 - 271.

Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV, et Hymnus "Adoro te devote", cura et studio R. M. Spiazzi, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. II, p. 273 - 281.

Epist. de modo studendi, cura et studio R. A. Verardo, ed. Marietti, in O. T. I-II, Taurini - Romae, 1954, t. I, p. 449 - 451.

TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA

Aguirre, Card., *Commentaria in Monologion Sti. Anselmi*, Roma, 1688.
Aranda, Felipe, *In I-II S. Thomae de homine moraliter et supernaturaliter operante...*, Zaragoza, 1694.
Arriaga, R., *Disputationes in I-II D. Thomae*, Lyon, 1647.
Araujo, Fran., *Comm. in I-II D. Thomae*, Salamanca, 1638.
Billuart, C., *De Gratia*, Venecia, 1787.
Caietanus, Card. T., *Ientacula in Nov. Testamentum*, Lyon, 1550.
— *Comm. super Ioannem*, Paris, 1540.
— *Commentaria in Summam theologiae S. Thomae*, ed. Leonina, Roma, 1892, t. V-XII.
Capreolo, J., *Commentaria in IV libros Sententiarum seu libri IV defensionem theologiae Thomae Aquinatis*, ed. Paban-Pègues, 6 vol., Paris, 1900-1904.
Choquet, J., *De Origine Gratiae*, Douai, 1628.
Conceptione, P., *Tractatus theologici iuxta miram D. Thomae et Cursus Salmanticensis FF. Discalceatorum doctrinam*, De Gratia Dei, Madrid, 1726.
Curiel, A., *Lecturae seu Quaestiones in D. Thomae Aquinatis Primam Secundae*, Amberes, 1621.
— *Controversiae sive Disputationes*, Salamanca, 1609.
Esparza y Artieda, M. de, *Quaestiones Disp. de Iustificatione impii*, ed. 2da, Roma, 1662.
Ferre, V., *Tractatus theologici in primam secundae*, Salamanca, 1690.
— *Tractatus de Virtutibus theologicis et vitiis oppositis*, Roma, 1669.
Gonet, Juan B., *Clypeus Theologiae Thomisticae*, Amberes, 1744.
— *Manuale Thomistarum, seu brevis theologiae cursus, in gratiam et commodum studentium*, Amberes, 1736.
González de Albeda, *Commentaria in I P.*, Nápoles, 1637.
Goudin, O. P., *Tractatus theologici*, Lovaina, 1874.
Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, Lyon, 1663; Paris, 1883; Québec, 1954.
— *Cursus philosophicus thomisticus*, ed. Reiser, Marietti, Torino, 1933.
Martínez, G., *Comment. super I-II*, Valladolid, 1637.
Ledesma, P., *De divina perfectione*, Nápoles, 1639.
Oviedo, F., *Comment. in I-II D. Thomae*, Lyon, 1646.
Ripalda, J. Martínez de, *De ente supernaturali*, Palmé, Paris, 1870.
Salmanticenses, *Cursus Theologicus*, Lyon, 1679; Venecia, 1681.
Suárez, F., *De div. gratia*, ed. Vivès, Paris, 1858.
Soncinas, Pablo de, *Quaestiones Metaphysicales*, Venecia, 1505.
Vicente, Juan, *Relectio de habituali Christi Salvatoris nostri santificante Gratia*, Nápoles, 1625.
Zumel, Franc., *Commentaria in Iam P.*, Venecia, 1597.
— *Commentaria in I-IIae Divi Thomae*, Salamanca, 1594.

CLÁSICOS MODERNOS

Espinosa, *Ethices*, ed. Gebhart, Heidelberg, 1924.
Hegel, *Enzykl. der philos. Wiss.*, ed. Nicolin-Pöggeler, Hamburgo, 1956.
Heidegger, M., *Nietzsche*, Pfullingen, 1961.
Kierkegaard, S., *Diario*, ed. it. C. Fabro, Morcelliana, 2 vols., Brescia, 1962

CLÁSICOS ESPIRITUALES

Santa Catalina de Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, Roma, 1968.
— *Epistolario*, 6 vols., Florencia, 1970
San Juan de la Cruz, *Obras*, B. A. C., Madrid, 1955.
Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*, B. A. C., Madrid, 1976.

MANUSCRITOS

Bañez, D., *De Gratia*, ms. 650, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1600.
Vicente, Juan, *De Origine Gratiae*, ms. XIV-366, AGOP (Archivum generale Ordinis Praedicatorum), Santa Sabina, Roma.

ESTUDIOS

Actas del VII centenario de Santo Tomás, *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Congresso Internazionale, Roma-Nápoles, 14-17 de abril de 1974.
Alonso, J. M., *Relación de causalidad entre la gracia creada e increada en Sto. Tomás de Aquino*, R. E. T., 6, 1946, p. 3 - 59.
Backes, I., *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin*, Paderborn, 1931.
Bardy, G., *Divinisation III. Chez les Pères Latins*, D. Sp., III, col. 1389-1398.
Baumgartner, Ch., *La grâce du Christ*, Desclée, Paris, 1963.
Beer, P., *Divine appropriation: a theological investigation*, A. C. R., 43, 1966, p. 282 - 294.
Bellamy, J., *Adoption surnaturelle*, D. T. C., t. I, col. 425 - 437.
Benoit, P., *Prefacio* a B. Rey, *Créés dans le Christ Jésus*, Paris, 1966.
Bittremieux, J., *Utrum unio cum Spiritu Sancto sit causa formalis filiationis adoptivae iusti?*, E. T. L., 10, 1933, p. 427 - 440.
Blinzler, J., *Filiación*, D. T. B., col. 404 - 413.
Bonnetain, J., *Grâce*, "Dictionn. de la Bible", Suppl., Paris, 1938, t. III, col. 1103 ss.
Bordoni, M., *Presenza dell'eternità divina nella durata temporale*, Div., 7, 1963, p. 436 - 454.
Bourassa, F., *Adoptive Sonship: our union with the divine persons*, T. S., 1, 1952, p. 309 - 335.
— *Présence de Dieu et Unión aux Divines Personnes*, S. E., 6, 1954, p. 5 - 23.

Bourke, V. J., *Thomistic Bibliography: 1920-1940*, St. Louis, Missouri, 1945.
Boutier, M*., En Christ. Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes*, Paris, 1962.
Boyer, Ch., *Nature pure et surnaturel dans le "Surnaturel" du P. de Lubac*, Gr., 28, 1947, p. 379 - 395.
Bruni, G., *Bibliografia tomistica*, Roma, 1950.
Busa, R., *La terminologia tomistica dell'interiorità*, Milano, 1949.
Camelot, Th., *La théologie de l'image de Dieu*, R. S. P. T., 40, 1956, p. 443 - 471.
Capánaga, V., *La deificación en la soteriología agustiniana*, "Augustinus Magister" (Études agustiniennes), Paris, 1955, II, p. 745 - 754.
Cardona, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1966.
Caramello, P., *Introducción* a Santo Tomás *'In Lib. Dionysii de Div. Nom.'*, Turín, 1950.
Capelletti, A., *Quaestiones et Sermo Parisienses*, Tucumán, 1962.
Catherinet, F. M., *La Sainte Trinité et notre filiation adoptive*, V. S., 39, 1934, p. 113 - 128.
Ceuppens, F., *Theologia biblica*, I, Roma, 1938.
Chaine, J., *Les épîtres catholiques*, Paris, 1939.
Charue, A., *Les épîtres catholiques*, "Sainte Bible", L. Pirot,. t. XII, Paris, 1938.
Cordero, J., *La imagen sobrenatural de Dios en el hombre viador según Santo Tomás de Aquino*, Salamanca, 1966.
Chambat, L., *Présence et union. Les missions des Personnes de la Sainte Trinité selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1945.
Cottier, Card. Georges, *Le Saint-Esprit et l'histoire*, D. C., fasc. 2, Vatican City, 2003, p. 29 - 40.
Courtes, P. C., *Participation et contingence selon S. Thomas*, R. T., 69, 1969, p. 201 - 235.
Cuervo, M., *La inhabilitación de las divinas Personas en toda alma en gracia según Juan de Santo Tomás*, C. T., 69, 1945, p. 114 - 220.
Crepeault, P. E., *Ultrum possit dici secundum Joannem a St. Thoma Divinae Naturae univoca participatio*, Quebec, 1961.
Cunningham, L. B., *The indwelling of the Trinity. A historical-doctrinal study of the theory of St. Thomas Aquinas*, Dubuque, 1955.
Dacquino, P., *La formula paolina "In Christo Iesu"*, S. C., 87, 1959, p. 278 - 291.
Dalmais, I. H., *Divinisation II. Patristique grecque*, D. Sp., III, col. 1376 - 1389.
De Ambroggi, P., *Le epistole cattoliche*, Torino, 1954.
Degl'Innocenti, U., *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1967.
De Haes P., *Filii in Filio*, C. M., 38, 1938, 674 - 678.
De Heredia, B., *El padre Juan Vicente Asturicense, Procurador y Vicario General de la Orden (1544-1595)*, "Archivum Fratrum Praedicatorum", XI, 1941.
De la Taille, M., *Actuation créé par l'acte incréé*, R. S. R., 18, 1928, p. 253 - 268.
De Lubac, R., *Surnaturel*, Paris, 1946.
— *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris, 1969.
Dockx, S. I., *Fils de Dieu par grâce*, Paris, 1948.
— *Du fondement propre de la présence réelle de Dieu dans l'âme*, N. R. T., 72, 1950, 673 - 689.

Donelly, M. J., *The inhabitation of the Holy Spirit. A solution according to De la Taille*, T. S., 8, 1947, p. 445 - 470.
— *Sanctifying grace and our union with the Holy Trinity: A reply*, T. S., 13, 1952, p. 190 - 204.
Dupont, J., *L'union avec le Christ suivant St. Paul*, Brujas, 1952.
Durantel, J., *S. Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, 1919.
Eitenmiller, M., *Grace as Participation according to St. Thomas Aquinas*, New Blackfriars, September 20, 2016. Published online, https://doi.org/10.1111/nbfr.12154
Enrico di S. Teresa, *Proprietà o appropriazione?*, E. C., 4, 1950, col. 239 - 290.
Fabro, C., *La nozione metafisica di partecipazione*, S. E. I., Torino, 1968.
— *Partecipazione e causalità*, S. E. I., Torino, 1960.
— *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, Div. 11, 1967, p. 562 ss.
— *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino*, S. P., II, 1959, p. 396 - 413; reeditado en "Esegesi Tomistica", Roma, 1969, p. 313 ss.
— *Una fonte antitomistica della metafisica suareziana*, Di. Th., a. L., p. 57 - 68; reedición en "Esegesi Tomistica", Roma, 1969, p. 297 ss.
— *Dall'essere all'esistente*, Brescia, 1957.
— *L'obscurcissement de l'*esse *dans l'école thomiste*, R. T., 3, 1958, p. 443 - 572.
— *La difesa critica del principio di causa*, "Riv. di Filosofia Neoscolastica", 1936, p. 102 - 141. Reedición en "Esegesi Tomistica", Roma, 1969, p. 1 - 48.
— *Sviluppo, significato e valore della IV via*, en "Esegesi Tomistica", Roma, 1969, p. 378 ss.
— *Orizzontalità della libertà*, Ang., 48, 1971, fasc. 3 - 4.
— *Pensiero e spiritualità nell'ideale francescano*, "Il Cappuccino oggi", Milano, 1972.
— *L'interpretazione dell'atto in S. Tommaso e Heidegger*, "Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario", Roma - Napoli, 1974.
— *Attualità della contestazione tomistica*, D. C., 1974, vol. 28, II.
— *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano, 1974.
— *L'avventura della Teologia progressista*, Milano, 1974.
— *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, 2 vols., Roma, 1969.
Feder, A., *Des Aquinaten Kommentar zu Ps. Dionysius "De Div. Nom."*, "Scholastik", I, 1926, p. 322 ss.
Fitzgerald, T. I., *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis*, Mudelein, Illinois, 1940.
Flick, M., Alszeghy, Z., *Il vangelo della grazia*, Florencia, 1967.
Forest, A., *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, 2ª ed., J. Vrin, Paris, 1956.
Froget, B., *De l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, 2ª ed., Paris, 1900.
Galtier, P., *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Beauchesne, Paris, 1933.
— *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs*, Roma, 1946.
— *L'habitation en nous des trois Personnes*, Roma, 1950.
García Fernández, M. G., *La gracia como participación de la divina naturaleza en Juan de Santo Tomás*, C. T., 70, 1946, p. 209 - 250; 73, 1974, p. 5 - 62.

García Suárez, A., *La primera Persona trinitaria y la filiación adoptiva*, "XVIII Semana Española de Teología", C. S. I. C., Madrid, 1961, p. 69 - 114.
Gardeil, A., *Comment se réalise l'habitation de Dieu dans les ámes justes*, R. T., 28, 1923, p. 3 - 4; p. 129 - 141; p. 238 - 260.
— *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vols., Paris, 1927.
— *S. Thomas et l'illuminisme Augustinien*, Appendice II al t. II de *La structure de l'âme...*, Paris, 1927, p. 319 ss.
Garrigou-Lagrange, R., *De gratia*, Marietti, Torino, 1947.
— *La Grâce est-elle une participation de la Déité telle qu'elle est en soi?*, R. T., 41 N. S. 19, 1936, p. 470 - 485.
— *De Deo Trino et Creatore*, 2ª ed., Marietti, Torino, 1951.
— *Dieu*, Paris, 1914.
Geiger, L. B., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Bibliothèque Thomiste, XXIII, 2ª ed., Paris, 1953.
Giannatiempo, A., *Sul primato trascendentale della volontà in S. Tommaso*, Di. Th., a. LXXIV, 1971, nº 2.
Gilson, E., *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Paris, 1960.
Gleason, R. W., *Qu'est-ce que la grâce?*, Castermann, Paris, 1965.
— *Grace and Freedom*, New York, 1969.
González de Cardedal, O., *Teología y antropología*, Madrid, 1967.
Grabmann, M., *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, 3ª ed. póstuma, Münster, 1949.
Gross, J. M., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Gabalda, Paris, 1938.
Hauck, F., s.v. κοινός, T. W. Z. N. T., t. III.
Iacono, V., *La* παλιγγενεσία *in S. Paolo e nell'ambiente pagano*, "Biblica", 15, 1934, p. 380 - 383.
Isaye, G., *La théorie de la mesure et l'existence d'un maximum selon Saint Thomas*, "Archives de Philosophie", XVI, Paris, 1940.
Jacque, F., *Dans l'ordre du coeur. Du Paradoxe à la Parabole,* Les Éditions du Cerf, Paris, 2019.
Janssens, L., *Notre filiation divine d'apres Saint Cyrille d'Alexandrie*, E. T. L., 15, 1938, p. 233 - 278.
Journet, Ch., *L'Église du Verbe Incarné*, Desclée, Paris, 1951.
Kennedy, L. A., *La doctrina de la existencia en Salamanca, siglo XVI*, "Archivo teológico granadino", vol. 35, Madrid, 1972, p. 5 - 71.
Klubertanz, G. P., *S. Thomas on Analogy. A textual analysis and systematic synthesis*, Chicago, 1960.
Kroeger, A., *Mensch und Person. Moderne Personenbegriffe in der Katholischen Theologie*, Recklinhausen, 1967.
Lafont, G., *Structures et méthode dans la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Desclée, Paris, 1961.
— *Le sens du thème de l'image de Dieu dans l'anthropologie de Saint Thomas d'Aquin*, R. S. R., 14, 1959, p. 560 - 569.
— *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969.
Lais, H., *Die Gnadenlehre des Hl. Thomas in der Summa Contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara*, München, 1951.

Landgraf, A. M., *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 1/1, Regensburg, 1952, p. 202 - 219.
Lakebrink, B., *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik*, Rombach, Freiburg, 1967.
Langevin, G., *Capax Dei*, ed. Desclée, Bruges, 1966.
Laporte, G., *La notion d'appétit naturel et de la puissance obédientielle chez Saint Thomas d'Aquin*, E. T. L., 5, 1928, p. 257 - 277.
Ligeard, H., *La théologie scolastique et la trascendance du surnaturel*, Paris, 1908.
— *Le rapport de la nature et du surnaturel d'après les théologiens scolastiques du XIII^o^ au XVIII^o^ siècle*, "Rev. practique d'apologétique", 5, 1908, 543 - 552; 621 - 640; 733 - 784; 861 - 877.
Lyons, H. P. C., *The grace of Sonship*, E. T. L., 27, 1951, p. 438 - 466.
Lyttkens, H., *The analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquinas*, Upsala, 1952.
Malet, A., *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Bibliothèque Thomiste, XXXII, Paris, 1956.
Mandonnet, P., *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg, Suiza, 1910.
Marc, Pedro, *Liber de Veritate Catholicae Fidei (Summa Contra Gentiles)*, Introductio, Lethielleux - Marietti, Paris-Torino, 1967, vol. I-III, t. I, p. 385 - 421.
Marinelli, F., *Personalismo trinitario nella storia della salvezza*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969.
Matthys, M., *Quid ratio naturalis doceat de possibilitate visionis beatae secundum Sanctum Thomam in Summa contra Gentiles*, Di. Th., 39, 1936, 201-228.
— *Quomodo anima humana sit naturaliter capax gratiae secundum doctrinam S. Thomae*, Ang., 14, 1937, 175-193.
— *De imagine Dei in homine secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Pars I, De existentia imaginis Dei (ad modum manuscripti), Roma, 1952.
Meinertz, M., *Teología del Nuevo Testamento*, 2ª ed., Fax, Madrid, 1966.
Mersch, E., *Filii in Filio*, N. R. T., 65, 1938, 551 - 582; 681 - 702; 809 - 830.
— *La théologie du Corps Mystique*, 3ª ed., Desclée, Paris-Bruselas, 1949.
Michel, A., *Surnaturel*, D. T. C., col. 2849 - 2859.
Michelitseh, A., *Thomasschriften*, Graz und Wien, 1913.
Montagnes, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Philosophes Médiévaux, VI, Lovaina-Paris, 1963.
Mundhenk, J., *Die Begriffe der "Teilhabe" und des "Lichts" in Psychologie und Erkenntnislehre des Thomas von Aquin,* Würzburg, 1935.
Nicolas, J. H., *Présence trinitaire et présence de grâce*, R. T., 50, 1950, p. 183 - 191.
— *Les profondeurs de la grâce*, I, Beauchesne, Paris, 1969.
Ocáriz, F., *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona, 1972.
— *La santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*, "Scripta Theologica", Univ. de Navarra, vol. VI, fasc. 1, Pamplona, 1974.
O'Donovan, C., *Person as subsistent according to the early teachings of Saint Thomas Aquinas*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 1967.
Olmedo, J. I., *Utrum secundum S. Thomam gratia sanctificans animae Christi sit absolute summa*, Roma, 1944.

Parego, A., *La Grazia*, ed. Morcelliana, Brescia, 1960.
Parente, Card. P., *Anthropologia supernaturalis*, 3ª ed., Marietti, Roma, 1949.
— *Adozione*, "Enciclopedia Cattolica", t. I, col. 330.
Pax, E., Finkenzeller, J. *Gotteskindschaft*, L. T. K., t. IV, col. 1114 - 1117.
Peters, J., *Metaphysics*, Pittsburgh, 1963.
Philips, G., *Notre filiation dans le Fils*, E. T. L., 24, 1948, p. 50 - 52.
Piolanti, A., *Aspetti della grazia*, Ares, Roma, 1958.
— *La grazia, come partecipazione della natura divina*, "Euntes Docete", a. 10, fasc. 1, Roma, 1957, p. 39 ss.
Potvin, T., *The theology of the primacy of Christ according to St. Thomas and its scriptural foundations*, Friburgo, Suiza, 1973.
Paluscsák, P., *Imago Dei in homine*, "Xenia Thomistica", 3, Roma, 1925, p. 119 - 154.
Przywara, E., *Der Grundsatz "Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam", eine ideengeschichtliche Interpretation*, "Scholastik", 17, 1942, p. 178 - 186.
Rahner, K., *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, Schriften I, Einsiedeln, 1954.
— *Natur and Gnade*, Schriften IV, Einsiedeln, 1960.
Ramírez, S., *De hominis beatitudine*, Madrid, 1942.
Rey, B., *Créés dans le Christ Jésus*, Paris, 1966.
Robertus a S. Teresia a Iesu Infante, *De inhabitatione SS. Trinitatis* (super Sententiis), Roma, 1961.
Rondet, H., *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Beauchesne, Paris, 1948.
— *La divinisation du chrétien*, N. R. T., 71, 1949, p. 456 - 458.
Ruini, Card. Camillo, *La trascendenza della grazia nella teologia di San Tommaso d'Aquino*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1971.
— *Il Vangelo nella nostra storia*, Città Nuova, 1989.
— *Grazia e natura: da San Tommaso all'attualità teologica e storica*, D. C., fasc. 2, Vatican City, 2003, p. 9 - 28.
Ruiz, J. J., *Relaciones entre naturaleza y gracia*, "Crisis", XIX, 1972, p. 335 - 418.
Sánchez Sorondo, Marcelo, *Il Padre e il Figlio amano se stessi e noi per lo Spirito Santo*, D. C., fasc. 2, Vatican City, 2003, p. 41 - 56.
Schauf, H., *Die Einwohnung des Heiligen Geistes*, Friburgo en Br., 1941.
Scheeben, M. J., *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, Friburgo en Br., 1957.
— *Los misterios del cristianismo*, 3ª ed., Herder, Barcelona, 1960.
— *Naturaleza y Gracia*, Herder, Barcelona, 1969.
— *Le meraviglie della grazia divina*, Torino, 1949.
Scheller, E., *Das Priestertum Christi*, Paderborn, 1934.
Schiltz, E., *La notion de personne d'après Saint Thomas*, E. T. L., 10, 1933, 409 - 426.
— *La place du "quod est" et du "quo est" dans la métaphysique thomiste*, Di. Th., 40, 1937, p. 22 - 55.
Schmaus, M., *Teología Dogmática*, 2ª ed., Rialp, Madrid, 1962.
Schruers, P., *La paternité divine dans Matth. V, 45 et VI, 26-32*, E. T. L., 36, 1960, 593 - 624.

Söhngen, P., *Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin*, "Philosophisches Jahrbuch", 49, 1936, p. 114 - 118.
Schweizer, s.v. υἱοθεσία, T. W. Z. N. T., t. VIII, Berlín, 1969.
Spicq, C., *Théologie morale du Nouveau Testament*, Gabalda, Paris, 1968.
Struker, A., *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster, 1913.
Terrien, J. B., *La gracia y la gloria (La filiación adoptiva de los hijos de Dios)*, 2ª ed., Fax, Madrid, 1943.
Tobac, E., *Grâce*, D. A., t. II, col. 340.
Tresmontant, C., *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne,* ed. du Seuil, Paris, 1962
Trütsch, J., *SS. Trinitatis Inhabitatio apud theologos recentiores*, Trente, 1949.
Urdánoz, T., *Juan de Sto. Tomás y la trascendencia sobrenatural de la gracia santificante*, C. T., LXIX, 1945.
Van der Meersch, J., *Grâce*, D. T. C., t. VI, col. 1554 - 1687.
Vellanickal, M., *The Divine Sonship of Christians in the Johannine writings*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma, 1970.
Verardo, R. A., *Introductio generalis*, Opuscula Theologica, vol. I - II, t. I, Torino, 1954.
Walz, P., *Thomas d'Aquin (Saint)*, D. T. C., t. XV, col. 64l.
Wikenhauser, A., *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, 2ª ed., Friburgo, 1956.
Woroniecki, H., *Les éléments dionysiens dans le thomisme*, coll. theol. [Lwov.] XVII, 1936, p. 25 - 40.
Wülfing von Martitz, s.v. υἱοθεσία, T. W. Z. N. T., t. VIII, Berlín, 1969.
Xiberta, B. M., *De ente supernaturali*, "Carmelus", 4, 1957, p. 3 - 50.
Zedda, S., *L'adozione a Figli di Dio e lo Spirito Santo*, Roma, 1952.
— *"Vivere in Cristo" secondo San Paolo*, R. B., 6, 1958, p. 83 - 92.

DICCIONARIOS

Busa, R., *Index Thomisticus*, Stoccarda, 1974-1980.
De Bergomo, P., *Index in opera Sancti Thomae Aquinatis*, Roma, 1960.
J. Deferrari, J. Barry, J. Mc Guiness, *A lex. of S. Th. Aq.,* based on *The Sum. Theol. and select passages of his other works*, 5 fasc. (A-Z), Washington, 1948-1953.
Diccionario de Autoridades, Real Academia Española, Madrid, 1726.
Lampe, G. W., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.
Schütz, L., *Thomas-Lexikon*, Paderborn, 1895.

BIBLIOGRAFÍA TOMISTA

Bourke, V. J., *Thom. Bibliogr. 1920-1940*, S. Luigi, Missouri, 1945.
Mandonnet, P., Destrez, J., *Bibliographie Thomiste* (Le Saulchoir, 1921), continuada con amplitud de información y de estudios críticos en el *Bulletin Thomiste*, I-XII

(Le Saulchoir, 1924 - 1965), que se continúa aún en la *Rassegna di Letteratura Tomistica*, I-XII, Napoli, 1969 - 1995.
Michelitsch, A., *Kommentar. z. Summa Theol. des hl. Th. v. A*., Graz und Wien, 1924.
"Rev. de philos. de Louvain", *Répertoire bibliogr.*, dedicado a Santo Tomás.
Wyser, P., *Th. v. A. e Der Thomismus*, Berna, 1950 - 1951.

ÍNDICE DE AUTORES Y NOMBRES

Adnés (P.): 271
Agustín (San): 16, 22, 31, 34, 155, 182, 183, 273, 285, 294, 308, 313, 354, 391, 399, 421, 422, 471 (Véase índice de términos)
Alberto Magno (San): 308
Alejandro (de Alejandría): 58
Alejandro (de Hales): 59
Ambrosio (San): 21, 180
Anselmo (San): 181
Aranda (F.): 69, 74
Aristóteles (Philosophus): 15, 16, 19, 21, 23, 27, 29, 32, 104, 105, 129-139, 142, 150, 155, 156, 158-162, 166, 168, 217-228, 262, 266, 275-281, 284, 286, 293, 310, 319, 322, 333, 359-361, 367, 368, 374, 377, 410-412, 471 (Véase índice de términos)
Atanasio (San): 15, 21, 47, 318, 422, 473
Auréolo: 25
Avicena: 43

Bañez (D.): 99, 100
Basilio (San): 21
Baumgartner (Ch.): 308
Beda (Pseudo-): 130, 352
Benedicto XVI: 6, 8, 407, 410, 473
Benoit (P.): 24, 426
Boecio: 64, 130, 141, 352
Bonnetain (J.): 20
Buenaventura (San): 308

Caetano (T. De Vio, Card. Cayetano): 25, 87
Capelletti (A.): 65
Capreolo (J.): 25
Caramello (P.): 163
Caritas in veritate: 6, 8, 407, 410
Carmelitas (Padres de Salamanca): 86-98
Catalina de Siena (Santa): 132
Ceuppens (F.): 20
Chaine (J.): 19
Charue (A.): 19
Choquet (J.): 99, 100
Cirilo de Alejandría (San): 21, 22
Cirilo de Jerusalén (San): 21
Compendio de la doctrina social: 419
Concilio de Florencia: 419
Concilio de Trento: 419
Concilio Vaticano II: 419
Crisóstomo (San Juan): 16, 73, 308-316, 355, 422, 473 (Véase índice de términos)
Curiel (A.): 48-69, 74, 76, 77, 79, 83-85, 88, 94, 95, 99, 100, 106, 107, 423, 424 (Véase índice de términos)

Damasceno (San Juan): 15, 364-376, 400, 401, 474
De Ambroggi (P.): 20
de Causis (*Liber*): 45, 46, 218, 343, 359, 425, 474-476
de Heredia (B.): 36
Diodoro: 19
Dionisio (Pseudo-): 15, 41, 48, 65, 76, 93, 111, 121, 124, 125, 127, 138, 153, 163-169, 217, 218, 244, 262, 330, 364, 401, 422, 424, 425, 474 (Véase índice de términos)
Durantel (J.): 122, 163

Eckhart: 65
Epicuro: 19
Esparza: 69-77, 99, 423
Espinoza (B.): 187, 275
Esteban (San): 384, 409

Fabro (C.): 11, 17, 23, 42, 59, 60, 62, 68, 86, 87, 89, 109, 110, 163, 176, 179, 217, 243, 254, 274, 285, 289, 291, 361, 368, 390
Feder (A.): 163
Ferre (V.): 99, 100
Fides et ratio: 8
Filón: 19, 251
Flavio (J.): 19
Fotino: 160
Francisco (Papa): 6-9, 412
Fratelli tutti: 8

Gardeil (A.): 74, 99-107, 109, 423, 424
Garrigou-Lagrange (R.): 46, 106
Geiger (L. B.): 23
Genadio: 394, 476
Godoy (P.): 99
Gonet (J. B.): 99, 100
González de Albeda: 100
Goudin: 26
Grabmann (M.): 158, 162, 385
Gregorio Magno (San): 181, 310, 476

Hauck (F.): 19, 20
Hegel (G.): 11, 59, 80, 123, 152, 209
Heidegger (M.): 16, 43, 59, 67, 68
Hilario (S.): 224

Iacono (V.): 20
Ignacio de Antioquía (San): 21
Ireneo (San): 21

Job (Iob): 47, 98, 132, 214, 219, 234, 298, 313-314, 341-342, 476
Juan (San): 6, 7, 15, 17, 36-48, 51, 55, 56, 69, 72, 73, 77-85, 88, 94, 95, 98-101, 106, 107, 153, 174, 194, 252-258, 354, 398, 399, 404, 408, 413, 421, 477 (Véase índice de términos)
Juan de la Cruz (San): 36
Juan de Santo Tomás: 36, 77-86, 88, 94, 95, 99, 100, 101, 106, 107, 423, 424 (Véase índice de términos)
Juan Pablo II (San): 8, 18, 477
Jude (San): 20
Kant: 11, 15
Kennedy (L. A.): 39-43
Kierkegaard (S.): 284, 291, 296, 477
Kryjak (J. M.): 9

Laborem exercens: 8
Lamentaciones (*Threnos*): 47, 97, 113, 132, 315, 342, 426, 477
Lampe (G. W.): 47
Landgraf (A. M.): 308
Laudato si': 8
Ledesma (P. de): 99, 100
Leibniz (G.): 59
León Magno (San): 7, 22, 399, 477
León XIII: 22
Lombardo (P.): 35, 120, 121, 153, 155, 158, 321, 362, 402
Lucas (San): 404, 405
Luis de León (Fray): 91
Lutero: 11

Mandonnet (P.): 385
Marc (P.): 158, 159
Marino (G. C.): 8
Marino (S. J.): 8
Martínez Segoviensis (G.): 100
Mateo (San): 6, 412

Nietzsche (F.): 16

Ocáriz (F.): 23
Oviedo (F.): 69-77

Pablo (San): 6-7, 15, 19, 24, 113, 246-263, 294, 313, 342, 345, 398, 402, 407, 409, 410, 413, 417, 421, 422, 426, 477-478
Pablo VI (San): 7, 22
Parente (Card.): 250, 254
Parménides: 15
Paulus (a Conceptione): 99, 100
Pedro (San): 8, 15, 17, 19-21, 39, 166, 253, 398, 418, 421, 422, 478-479

Pelagio: 11
Pesseion (P. M.): 267
Petrillo (A.): 8
Piolanti (A.): 103, 107-114, 424
Pío XII: 22, 31
Pirot (L.): 19
Platón: 15, 16, 19, 21, 23, 29, 59, 104, 150, 155, 158, 225
Porfirio: 59, 64, 152, 305
Proclo: 15, 59, 217, 262

Quintián (A): 8

Rahner (K.): 31-35, 423
Ramírez (S.): 46, 47
Rey (B.): 24, 342, 343, 426
Ripalda (Juan Martínez de): 37, 69-77, 84, 423 (Véase índice de términos)
Rumori (Leo.): 8
Rumori (Lo.): 8

Salmanticenses (Padres Carmelitas de Salamanca). (Véase Carmelitas, Padres de Salamanca; índice de términos)
Salmo L: 25, 98, 331, 341, 479
Sánchez Sorondo (M.): 11, 98, 223
Santiago (San): 15, 398, 477
Sapientia (*Sabiduría*): 123, 479
Scheeben (M.): 99
Scheller (E. J.): 22
Schleiermacher: 11
Schweizer: 247, 251
Sócrates: 63, 64, 89, 150, 176
Soncinas (Pablo de): 43, 44
Struker (E. J.): 21
Suárez (F.): 55-60, 62-67, 69, 74, 76, 85, 99, 106, 423

Tabarelli (R.): 99
Teresa de Jesús (Ávila): 36
Tobac (E.): 20
Tolomeo (de Luca): 314
Tomás de Aquino (Santo): 5-7, 9, 15-17, 20, 23-28, 30-114, 119-127, 129-169, 173-205, 207-263, 274-300, 308, 311, 313-419, 422-428, 479-489 (Véase índices de textos citados e indicados y de términos)

Urdánoz (T.): 36, 98

Vansteenkiste (C.): 159
Verardo (R. de): 162
Vicente (Juan Asturicense): 35-57, 79, 83, 84, 94, 95, 97-100, 103, 423, 424 (Véase índice de términos)
Virgilio (Marón): 383

Walz (P.): 163, 385
Wolff (E.): 59
Woroniecki (H.): 163
Wülfing von Martitz: 251
Wylęgała (M.): 9

Zamagni (S.): 8
Zumel (F.): 99, 100

ÍNDICE Y TRADUCCIÓN DE LAS PRINCIPALES FUENTES

Agustín (San)

Peccatum enim nihil est, et nihili fiunt homines cum peccant (*In Iohannis evangelium*, I, 1, 13; M. L., XXXV, 1385) – El pecado es una nada y en nada devienen los hombres cuando pecan: 47, 98, 342

Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem (*Sermo* 169, 11, 13; M. L., XXXVIII, 923) – Quien te ha creado sin ti, no te justifica sin ti. Luego, te ha hecho sin tu consentimiento, pero te justifica con tu voluntad: 34[31], 290, 391 s.

Sine gratia nullum prorsus, sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum (*De Correptione et Gratia*, c. II; M. L., XLIV, 917) – Sin la gracia ningún bien en absoluto hacen los hombres, ni al pensar, ni al querer y amar, ni al obrar: 308

Aristóteles

Ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ (*Physics,* I [A], 9, 192 a 16, ed. H. Bonit et E. Zeller, Lipsiae, 1879) – Hay en los entes algo divino, deseable y excelente: 159, 161, 217

ἔτι τὰ μὲν γένη τῶν γενῶν, τὰ δὲ καθ᾽ ἕκαστον τῶν καθ᾽ ἕκαστον (*Physics*, II [B], 3, 195 b 25 s.) – Los géneros causan efectos genéricos, mientras las cosas particulars causan los efectos particulares: 359

ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης (*De Anima*, III [Γ], 5, 430 a 18-19, ed. G. Biehl, Lipsiae, 1896) – Siempre pues es más honorable el agente que el paciente y el principio que la materia: 368

ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν (*Metaphysica*, I [A], 2, 982 b 25 s., ed. W. Christ, Lipsiae, 1903) – Liber est quod causa sui est – Llamamos libre al hombre que tiene el fin en sí mismo [es causa de sí], y no existe para otro: 275

ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὑτοῖς ᾗ αὐτά (*Metaphysica,* V [Δ], 4, 1015 a 13-15) – Naturaleza en sentido primero y propio es la ousía [substancia] de los seres que tienen en sí mismos el principio de movimiento: 137

πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορά (*Metaphysica*, V [Δ], 14, 1020 b 14-15) – La cualidad primera es, pues, la diferencia de la ousía [substancia]: 134

τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ᾽ ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη (*Metaphysica*, VII [Z], 1, 1028 a 30-31) – La ousía [substancia] es el primer ser, no en un sentido relativo [cualificado] sino en sentido absoluto: 129

τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ (*Metaphysica*, VII [Z], 1, 1029 a 28) – El carácter separado y de 'esto' pertenece en sumo grado a la ousía: 130

ἐπὶ μὲν δή τινων καὶ φανερὸν ὅτι τὸ γεννῶν τοιοῦτον μὲν οἷον τὸ γεννώμενον, οὐ μέντοι τὸ αὐτό γε, οὐδὲ ἓν τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῷ εἴδει, οἷον ἐν τοῖς φυσικοῖς—ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ—ἂν μή τι παρὰ φύσιν γένηται, οἷον ἵππος ἡμίονον· καὶ ταῦτα δὲ ὁμοίως (*Metaphysica*, VII [Z], 8, 1033 b 29-34) – En algunos casos, es obvio que lo que engendra, siendo de la misma clase que lo engendrado, aunque no idéntico a él y no constituyéndolo, en cuanto al número, una misma unidad con él, es, en cambio, formalmente idéntico a él. Así ocurre con los seres naturales —pues el hombre engendra al hombre—, salvo en lo que se engendra contra natura, como es el caso del caballo que engendra una mula. Inclusive en estos casos ocurre lo mismo: 377

ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου: τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἔστιν. εἴρηται δὲ ἐν τοῖς περὶ τῆς οὐσίας λόγοις ὅτι πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἔκ τινος τι καὶ ὑπό τινος, καὶ τοῦτο τῷ εἴδει τὸ αὐτό (*Metaphysica,* IX [Θ], 8, 1049 b 24-29) – Siempre a partir de un ente en potencia se engendra un ente en acto por acción de un ente en acto, [por ejemplo] el hombre es engendrado por el hombre, el músico por el músico, existiendo siempre un primer motor, mas el motor es en acto. Al hablar de la ousía [substancia] hemos dicho que todo lo que se genera llega a ser algo a partir de algo y por algo que es idéntico en cuanto a la forma: 367

οὐδ᾽ ἐνόησε νοήσας πρότερον ἢ νοῆσαι, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλεύσασθαι βουλή. τί οὖν ἄλλο πλὴν τύχη; ὥστ᾽ ἀπὸ τύχης ἅπαντα ἔσται. ἢ ἔστι τις ἀρχὴ ἧς οὐκ ἔστιν ἄλλη ἔξω, αὕτη δὲ διὰ τί τοιαύτη τῷ εἶναι τὸ τοιοῦτο δύναται ποιεῖν; τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ᾽ ἐστί, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δὴ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, καὶ κἀν ἐκείνῳ. κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον: λόγου δ᾽ ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον: τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός (*Ethica Eudemia*, VIII [Θ], 14 [H], 1248 a 20-29, ed. F. Susemihl, Leipzig, 1884) – No se ha pensado en pensar antes de pensar; consideración que puede extenderse hasta el infinito. Entonces ya no es el pensamiento el principio que hace que se piense, ni es la voluntad el principio que hace que se quiera. ¿Qué queda, pues, en pie, como no sea el azar? Todo se hará y dependerá únicamente del azar, si es este un principio universal fuera del cual no puede existir ningún otro. Pero, con respecto a este otro principio, es posible aun preguntar por qué está hecho de tal manera que pueda hacer todo lo que hace. Esto equivale a preguntar cuál es en el alma el principio del movimiento que la hace obrar. Es perfectamente

evidente que Dios está en el alma del hombre, como está en el Universo entero, porque el elemento que está en nosotros es, puede decirse, la causa que pone todas las cosas en movimiento. Ahora bien, el principio de la razón no puede ser la razón misma: es algo superior. ¿Pero qué puede ser superior a la ciencia y al entendimiento como no sea Dios mismo?: 279, 280

τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους (*Politica*, I [A], 2, 1253 a 20, ed. W. D. Ross, Oxford, 1957) – Porque el todo es necesariamente anterior a la parte: 32

τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τοῦ δούλου καὶ τίς ἡ δύναμις, ἐκ τούτων δῆλον: ὁ γὰρ μὴ αὑτοῦ φύσει ἀλλ᾽ ἄλλου ἄνθρωπος ὤν, οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν, ἄλλου δ᾽ ἐστὶν ἄνθρωπος ὃς ἂν κτῆμα ᾖ ἄνθρωπος ὤν, κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν (*Politica*, I [A], 5, 1254 a 13-17) – Cuál es la naturaleza del esclavo y cuál su facultad resulta claro de estas consideraciones: el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es naturalmente esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión. Y la posesión es un instrumento para el uso y separado: 374

ἅμα δὲ οὐδὲ χρὴ νομίζειν αὐτὸν αὑτοῦ τινα εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως, μόριον γὰρ ἕκαστος τῆς πόλεως: ἡ δ᾽ ἐπιμέλεια πέφυκεν ἑκάστου μορίου βλέπειν πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ἐπιμέλειαν (*Politica*, VIII [Θ], 1, 1337 a 27-30) – Es necesario que las cosas comunes sean objeto de un ejercicio común. Y al mismo tiempo, tampoco debe pensarse que ningún ciudadano se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad, pues cada ciudadano es una parte de la ciudad, y el cuidado de cada parte está orientado naturalmente al cuidado del todo: 410

Atanasio (San)

θεωμόρφοι (*Sermo in Annuntiationem Deiparae*, § 3; M. G., XXVIII, 913 B) – Deiforme: 47[71], 94, 97, 318, 422

Benedicto XVI

Los hombres, destinatarios del amor de Dios, se convierten en sujetos de caridad, llamados a hacerse ellos mismos instrumentos de la gracia para difundir la caridad de Dios y para tejer redes de caridad (*Caritas in veritate*, § 5): 6, 8, 407, 410

Crisóstomo (San Juan)

Τί γὰρ, εἰπέ μοι, φθορὰ σώματος; οὐχὶ διάλυσις τοῦ παντὸς, καὶ τῆς συνθέσεως αὐτῆς; Τοῦτο καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς γίνεται, τῆς ἁμαρτίας εἰσελθούσης. Κάλλος φὰρ ψυχῆς σωφροσύνη, δικαιοσύνη ὑγίεια ψυχῆς ἀνδρεία, φρόνησις (*In Epistolam ad Ephesios*, c. VI, hom. 24, § 5; M. G., LXII, 174, ε᾽) – *Quid est enim, dic mihi, corruptio corporis? Annon dissolutio totius, et ejus compositionis? Hoc etiam fit in anima, in eam ingresso peccato. Pulchritudo enim animae est temperantia, justitia; fortitudo, prudentia* – ¿Dime qué es la corrupción del cuerpo? ¿No es acaso su descomposición y su total disolución? Esto hace también en el alma cuando el pecado ingresa en ella. La belleza del alma es la temperancia, la justicia; la salud del alma es [la gracia,] la fortaleza, la prudencia: 308, 422

Damasceno (San Juan)

ὄργανον τῆς Θειοτήτος (*De fide orthodoxa*, lib. III, c. 19; M. G., XCIV, 1080 B) – Órgano de la divinidad: 15, 364, 401

De Causis (Liber)

Prima rerum creaturarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud, quod est quia esse supra sensum et supra animam et supra intelligentiam: et non est post causam primam latius neque prius causatum ipso. Propter illud ergo factum est superius creatis rebus omnibus et uehementius unitum (Prop. IV, ed. Bardenhewer, Friburgo Br., 1882, pág. 166, lín. 19 - 23) – La primera realidad creada es el ser, y antes que el ser no hay ninguna otra creatura. Esto sucede porque el ser está sobre el sentido, sobre el alma y sobre la inteligencia; y después de la causa primera no hay nada más vasto, y no hay nada que haya sido causado primero que él. Así, por este motivo, el ser resulta superior a todas las realidades creadas y está más vehementemente [intensamente] unido: 359

Dicamus quod ens primum est quietum et est causa causarum, et si ipsum dat rebus omnibus ens [esse], tunc ipsum dat eis per modum creationis. Uita autem prima dat eis quae sunt sub ea uitam non per modum creationis, immo per modum formae. Et similiter intelligentia non dat eis quae sunt sub ea de scientia et reliquis rebus nisi per modum formae (Prop. XVIII [XVII], ed. Bardenhewer, Friburgo Br., 1882, pág. 180, 2) – Decimos que el ente primero es quieto, y es la causa de las causas, y si este [él] da a todas las realidades el ente (ser), entonces [él] lo da por creación. La vida primera, en cambio, da a las realidades que le están subordinadas la vida; sin embargo, no lo hace por creación, sino por información [por modo de la forma]; y, similarmente, la inteligencia no da a las realidades que le están subordinadas la ciencia y las otras prerrogativas, sino por información [por modo de la forma]: 45, 343

Dionisio Areopagita (Pseudo)

Τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης (*De Caelesti Hierarchia,* c. IV; M. G., III, 177 D) – *Esse omnium est supersubstantialis Divinitas* – El sobreser de la divinidad es el ser de todas las cosas: 164

Ἢ οὐχὶ καὶ ἡμῖν, ἀνθρωπίνως φαμὲν, ὑπάρξαι δεῖ πρῶτον, εἶτα ἐνεργῆσαι τὰ καθ' ἡμᾶς, ὡς τοῦ μηδαμῶς ὄντος, οὐδὲ κίνησιν, ἀλλ' οὐδὲ ὕπαρξιν ἔχοντος · τοῦ δέ πως ὄντος, ἐκεῖνα μόνον ἐνεργοῦντος ἢ πάσχοντος ἐν οἷς εἶναι πέφυκεν; (*De Ecclesiastica Hierarchia*, c. 2, synopsis cap.; M. G., III, 392 B; *Dionysiaca*, II, 1108) – *An non et nobis (humano modo loquimur) existentia primum opus est, ut deinde quae nostri fori sunt tractemus, cum id quod nullo modo existit, neque motionem neque substantiam omnino habeat, quod autem quoque pacto est, ea tantum et agat et patiatur quae naturae statusque sunt sui?* – En el plan humano, ¿no necesitamos ser [existir] antes que actúen nuestras potencias? Lo que no es, ni se mueve ni siquiera comienza a ser. Solo lo que de alguna manera tiene ser [existencia] produce o recibe la acción conforme a su modo de ser: 66, 76, 85, 112, 138, 157, 330, 357, 379

καὶ τῶν θεουμένων ἔτι θεαρχία (*De Divinis Nominibus*, c. I, § 3; M. G., III, 617 A) – Et eorum quae deificantur Thearchia – [Él (Dios) es la causa, el principio, ser y vida de todo], divinización de los divinizados, por la suma Divinidad: 165

μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων (*De Divinis Nominibus*, c. IV, § 4; M. G., III, 697 C) – *Mensura est existentium* – [Dios] es la medida de los seres: 90-98, 244-246

Καὶ ὥσπερ πάντα πρὸς ἑαυτὴν ἡ ἀγαθότης ἐπιστρέφει, καὶ ἀρχισυναγωγός ἐστι τῶν ἐσκεδασμένων, ὡς ἐναρχικὴ, καὶ ενοποιος θεότης, καὶ πάντα αὐτῆς ὡς ἀρχῆς, ὡς συνοχῆς, ὧς τέλους ἐφίεται (*De Divinis Nominibus*, c. IV, § 4; M. G., III, 700 A) – *Et sic omnia ad seipsam Bonitas convertit et Princeps congregatrix est dispersorum, sicut principalis et vivifica Deitas et, omnia Ipsam ut principium ut continentiam ut finem desiderat* – Y como la Bondad todo lo atrae hacia sí y congrega a todo lo que está disperso porque es Deidad principio de unidad y que une, todo tiende hacia Ella como su principio, su unión y su meta: 311

Αὐτὸς γὰρ ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως, ἐν τάγαθῷ καθ' ὑπερβολὴν προῦπάρχων, οὐκ εἴασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν, ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι κατὰ τὴν ἀπάντων γενητικὴν ὑπερβολὴν (*De Divinis Nominibus*, c. IV, § 10; M. G., III, 708 B) – *Ipse enim bonum operans existentium amor, in bono secundum excessum praeexistens, non dimisit ipsum, sine germine in seipso manere. Movit autem ipsum ad operandum, secundum omnium generativum excessum* – El deseo bienhechor de crear los seres que preexistía de manera sobreabundante en el Bien no podía quedarse sin germen [estéril], encerrado en sí mismo, sino que usando de su poder supremo crea todo lo que es [todas las cosas]: 119, 121[6]-124, 127

Ὅθεν ὡς Πρόνοια τῆς ἑκάστου φύσεως σωστικὴ, τῶν αὐτοκινὴτων ὡς αὐτοκινήτων προνοεῖ, καὶ τῶν ὅλων καὶ τῶν καθ' ἕκαστον οἰκείως ὅλῳ καὶ ἑκάστῳ, καθ' ὅσον ἡ τῶν προνοουμένων φύσις ἐπιδέχεται τὰς τῆς ὅλης καὶ παντοδαπῆς, προνοίας ἐκδιδομένας ἀναλόγως ἑκάστῳ προνοητικὰς ἀγαθὸτητας (*De Divinis Nominibus*, c. IV, § 33; M. G., III, 733 B - C) – *Unde, sicut Providentia uniuscuiusque naturae est salvativa, per se mobilia providet ut per se mobilia, et tota et particularia iuxta proprietatem totius et uniuscuiusque, inquantum provisorum natura suscipit totius largissimae Providentiae proportionaliter attributas unicuique provisivas bonitates* – Por tanto al ser Providencia que conserva la naturaleza de cada ser, cuida de quienes son libres como libres, y de todos y cada uno en particular de acuerdo con todos y cada uno en la medida que la naturaleza de los que reciben esa providencia puede recibir las bondades de su providencia universal y multiforme, que Ella concede a cada uno según su capacidad: 125[13]-128, 147-150, 274-281, 292-296

Πάντων οὖν εἰκότως τῶν ἄλλων ἀρχηγικώτερον, ὡς ὤν, ὁ Θεὸς ἐκ τῆς πρεσβυτέρας τῶν ἄλλων αὐτοῦ δωρεῶν ὑμνεῖται (*De Divinis Nominibus*, c. V, § 5 B; M. G., III, 820 B) – *Convenienter igitur cunctis aliis principalius sicut ens [existens] Deus laudatur ex digniore aliorum donorum eius* – Con razón, pues, es celebrado Dios, [causa primera de todos los seres], antes que por ninguno de sus otros nombres [atributos] como "el que Es": 41

Καὶ ἀεὶ τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων (*De Divinis Nominibus*, c. VII, § 3; M. G., III, 872 B) – *Et semper fines primorum coniungens principiis secundorum* – [La sabiduría divina] enlaza siempre el fin de las primeras con el comienzo de cuanto sigue [de las segundas]: 217

αὐτὴν τὴν τῶν δικαίων δωρεῖται θέωσιν (*De Divinis Nominibus*, c. VIII, § 5, M. G., III, 904 C) – *Et deificationem ipsam donat, virtutem ad hoc his quae deificantur praebens* – La misma [Omnipotencia Divina] otorga a los justos la deificación: 164, 425

Καί τί δεῖ περὶ τούτων λέγειν; ὅπου γέ τινες τῶν θείων ἡμῶν ἱεροδιδασκάλων, καὶ τῆς αὐτοαγαθότητος καὶ θεότητος ὑποστάτην φασὶ τὸν ὑπεράγαθον καὶ ὑπέρθεον, αὐτοαγαθότητα καὶ θεότητα λέγοντες εἶναι τὴν ἀγαθοποιὸν καὶ θεοποιὸν ἐκ θεοῦ προεληλυθυῖαν δωρεάν (*De Divinis Nominibus*, c. XI, § 6; M. G., III, 956 A - B) – *Quandoquidem divinorum quidam nostrorum magistrorum sanctorum et ipsius per se bonitatis et deitatis substantificatricem dicunt superbonam et superdeam per se bonitatem et deitatem dicentes esse beneficum et deificum ex Deo proveniens donum* – [Ya lo han tratado, es verdad, algunos de mis santos maestros]. Y llaman autor de la Bondad en sí y de la Divinidad al Bien Supremo y al Dios Supremo, y dicen que la Bondad en sí y la Divinidad son dones benéficos y divinizantes que proceden de Dios: 165

Καινὴν τινα τὴν Θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος (*Epistola* IV; M. G., III, 1072 C) – *Novam quamdam nobiscum conversando Dei-virilem operationem exhibebat* – [Cristo] ha llevado a cabo entre nosotros una nueva forma de actuar divina y humana a la vez [Teándrica]: 364

Genadio

Solus Deus illabitur menti – Solo Dios penetra [es capaz de penetrar] en la mente (*De Ecclesiasticis Dogmatibus*, I, c. 83; M. L., LVIII, 999; también M. L., XLII, 1221): 394

Gregorio Magno (San)

Deus communi modo est in omnibus rebus praesentia, potentia et substantia: tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam (*Super Cantica Canticorum*, c. V, v. 17; M. L., LXXIX, 471 ss.) – Dios está en todas las cosas de un modo general por presencia, potencia y substancia; y de un modo especial se dice que está en el alma por la gracia: 181, 182

Peccatum quod mox per paenitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit (*Super Ezechielem*, lib. I, hom. 11, 24; M. L., LXXVI, 915) – El pecado que no es borrado en seguida mediante la penitencia, por su propio peso conduce a otro pecado: 310[27]-314

Job

Habitent in tabernaculo illius socii eius, qui non est [*Habitas in tabernaculo, quod iam non est ei*] (c. XVIII, v. 15) – Habita en mi tienda un socio que no es tal: 47, 98, 132, 342

Juan Pablo II (San)

El cristiano que está en actitud de escucha de la palabra del Dios vivo, uniendo el trabajo a la oración, sepa qué puesto ocupa su trabajo no solo en el progreso terreno, sino también en el desarrollo del Reino de Dios, al que todos somos llamados con la fuerza del Espíritu Santo y con la palabra del Evangelio (*Laborem exercens,* § 27, in fine): 8

Juan (San)

ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν (*Evangelium*, c. XVII, v. 23) – *Ego in eis et tu in me ut sint consummati in unum* – Yo en ellos y tú en mí para que sean perfectamente uno: 194

Οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλ᾽ ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν (*Epistola* I, c. V, v. 18) – *Scimus quoniam omnis qui natus est ex Deo non peccat sed generatio Dei conservat eum* – Sabemos que el que ha nacido de Dios no peca, sino que el Hijo de Dios lo protege: 15, 17, 253-255

Kierkegaard S.

La cosa più alta che si può fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa fare di essa, è renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza... (*Diario*, [Papirer], 1846-47, VII A 181): 291

Lamentaciones (Threnos)

Vetustam fecit pellem meam [*Consumpsit pellem meam et carnem meam, contrivit ossa mea*] (III, 4) – Él marchitó mi carne y mi piel, quebró todos mis huesos: 47, 97, 113, 132, 315, 342, 426, 477

León Magno (San)

Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam: et divinae consors factus naturae (II Petr. *I, 4*)*, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. Memento cuius capitis et cuius corporis sit membrum* (*Sermo* 21, c. III; M. L., LIV, 192-193) – Cristiano, reconoce tu dignidad. Puesto que ahora participas de la naturaleza divina, no degeneres volviendo a la bajeza de tu vida pasada. Recuerda a qué Cabeza perteneces y de qué Cuerpo eres miembro: 7, 22, 399

Pablo (San)

κἂν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν, κἂν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάνειν, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι (*Ad Corinthios* I, c. XIII, v. 2) – *Si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam et habuero omnem fidem ita ut montes transferam caritatem autem non habuero nihil sum* – Aunque tuviera el don de la profecía y conociera todos los misterios y toda la ciencia, aunque tuviera toda la fe, una fe capaz de trasladar montañas, si no tengo amor, no soy nada: 47, 98, 132, 342

ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά (*Ad Corinthios* II, c. V, v. 17) – *Si qua ergo in Christo nova creatura vetera transierunt ecce facta sunt nova* – El que vive en Cristo es una nueva creatura: lo antiguo ha desaparecido, un ser nuevo se ha hecho presente: 24, 113, 251, 342

ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν (*Ad Galatas*, c. IV, v. 5) – *Ut eos qui sub lege erant redimeret ut adoptionem filiorum reciperemus* – Para redimir a los que estaban sometidos a la Ley y hacernos hijos adoptivos: 247

προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ (*Ad Ephesios*, c. I, v. 5) – *Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suae* – Él nos predestinó a ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad: 248

αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν (*Ad Ephesios*, c. II, v. 10) – *Ipsius enim sumus factura creati in Christo Iesu in operibus bonis quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus* – Nosotros somos creación suya: fuimos creados en Cristo Jesús, a fin de realizar aquellas buenas obras, que Dios preparó de antemano para que las practicáramos: 98, 345

οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν, Ἀββά ὁ πατήρ (*Ad Romanos*, c. VIII, v. 15 s.) – *Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus Abba Pater* – Y ustedes no han recibido un espíritu de esclavos para volver a caer en el temor, sino el espíritu de hijos adoptivos, que nos hace llamar a Dios Padre: 248

οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι (*Ad Romanos*, c. IX, v. 4) – *Qui sunt Israhelitae quorum adoptio est filiorum et gloria et testamenta et legislatio et obsequium et promissa* – Ellos son israelitas: a ellos pertenecen la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto y las promesas: 246

τοῦτ᾽ ἔστιν, οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα (*Ad Romanos*, c. IX, v. 8) – *Id est non qui filii carnis hii filii Dei sed qui filii sunt promissionis aestimantur in semine* – Esto quiere decir que los hijos de Dios no son los que han nacido de la carne, y que la verdadera descendencia son los hijos de la promesa: 246

Pedro (San)

ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ (*Petri Epistola* I, c. IV, v. 10) – *Unusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei* – Pongan al servicio de los demás los dones que han recibido, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios: 418

δι᾽ ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς (*Petri Epistola* II, c. I, v. 4) – *Per quae maxima et pretiosa nobis promissa donavit ut per haec efficiamini divinae consortes naturae fugientes eius*

quae in mundo est concupiscentiae corruptionem – Gracias a ella, se nos han concedido las más grandes y valiosas promesas, a fin de que ustedes lleguen a participar de la naturaleza divina, sustrayéndose a la corrupción que reina en el mundo a causa de la concupiscencia: 5, 15, 17, 19, 39, 45, 154, 166, 253, 354, 398, 399, 421

Salmo L

Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis (*Salmo* L [LI], v. 12) – Crea en mí, Dios mío, un corazón puro, y renueva la firmeza de mi espíritu: 25, 98, 331, 341

Santiago (San)

βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων (*Iacobi Epistola*, c. I, v. 18) – *Voluntarie genuit nos verbo veritatis ut simus initium aliquod creaturae eius* – Él ha querido engendrarnos por su Palabra de verdad, para que seamos como las primicia de su creación: 15, 398

Sapientia (Sabiduría)

Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti (c. XI, v. 25) – Tú amas todo lo que existe y no aborreces nada de lo que has hecho: 123

Threnos (Lamentaciones)

Vetustam fecit pellem meam [*Consumpsit pellem meam et carnem meam*] (c. III, v. 4) – Él marchitó mi carne y mi piel: 47, 97, 113, 132, 315, 342, 426, 477

Tomás de Aquino (Santo)

Anima comparatur ad corpus non tantum ut causa agens, secundum quod est motrix corporis, sed etiam ut forma; unde *formaliter* seipsa facit vivere corpus, secundum quod vivere dicitur esse viventium. *Deus autem non est forma ipsius animae vel voluntatis qua formaliter vivere possit; sed dicitur vita animae sicut principium exemplariter influens vitam gratiae ipsi.* Similiter dicendum de luce, quod lux potest dupliciter considerari. Vel prout est in ipso corpore lucido, et sic se habet ad illuminationem aëris ut principium efficiens, nec illuminat nisi per formam luminis influxam ipsi diaphano illuminato; vel prout est in diaphano illuminato, et sic est forma ipsius, qua formaliter est lucidum. *Deus autem dicitur esse illuminans lux per modum lucis quae est in ipso corpore lucenti per se, et non per modum quo illuminatum formaliter illuminatur a forma lucis in ipso recepta.* Sed *illi lumini recepto assimilatur charitas vel gratia recepta in anima* (*In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 2) – El alma se compara al cuerpo no solo como causa agente, en cuanto que es motor del cuerpo, sino también como forma; por lo cual formalmente ella misma hace vivir al cuerpo, así se dice que el vivir es el ser del viviente. Dios, en cambio, no es la forma del alma misma o de la voluntad por la que tal [el alma] pueda vivir formalmente, pues [Dios] es llamado vida del alma como principio ejemplar que influye [infunde?] en ella [el alma] la vida de la gracia. De modo semejante ocurre decir de la luz que puede ser considerada doblemente. Ya sea en cuanto está en el mismo cuerpo luminoso, y así se relaciona con la iluminación del aire como principio eficiente,

y no ilumina sino a través de la forma de la luz comunicada al mismo [cuerpo] diáfano iluminado; o bien en cuanto está en el diáfano iluminado, y así es su forma, por la cual tal [diáfano] es formalmente luminoso. Ahora, se dice que Dios es la luz iluminante según el modo de la luz que está en el mismo cuerpo luminoso por sí, y no según el modo en que es formalmente iluminado el cuerpo por la forma de la luz en tal [cuerpo] recibida. Y es a esta luz recibida que se asimila la caridad o la gracia recibida en el alma: 395

Omnino simile est de creatione et recreatione (*In I Sent*., d. 17, q. 1, a. 1 ad 3) – Lo que atañe sea a la creación sea a la recreación es totalmente semejante: 27, 112, 113, 139, 318, 322, 356, 390, 406, 424

Meritum Christi est sicut radix omnium meritorum, a quo omnium merita efficaciam trahunt: unde est quodammodo sicut causa universalis, quam oportet ad effectus determinatos applicari per causas particulares, sicut sunt sacramenta et orationes Ecclesiae; et inde est quod non tantum Christum oramus, sed etiam sanctos ejus quorum meritis et precibus auxilium ejus percipimus (*In II Sent*., d. 27, q. 1, a. 6 ad 2) – El mérito de Cristo es como la raíz de todos los méritos, del cual todos los méritos reciben [obtienen] eficacia: por lo que [Cristo] es en cierto modo como la causa universal, que debe ser aplicada a determinados efectos por las causas particulares, como son los sacramentos y las oraciones de la Iglesia; y así es que no solo oramos a Cristo, sino también a los santos, por cuyos méritos y oraciones recibimos su auxilio: 373, 384, 408, 410

Gratia principaliter duo facit in anima. Primo enim perficit ipsam formaliter in esse spirituali, secundum quod Deo similatur; unde et vita anima dicitur. Secundo perficit eam ad opus, secundum quod a gratia emanant virtutes sicut vires ab essentia animae; quia non potest esse operatio perfecta, nisi progrediatur a potentia perfecta per habitum. Et propter haec duo oportet ponere gratiam in anima Christi. Cum enim sit perfectissima in esse spirituali, oportet quod sit aliquid perficiens ipsam formaliter in esse illo. Deitas autem non est formaliter, sed effective perficiens ipsam. Unde oportet aliquam formam creatam in ipsa [ipso] ponere qua formaliter perficiatur; et haec est gratia (*In III Sent*., d. 13, q. 1, a. 1) – Son dos los efectos principales que la gracia hace [produce] en el alma. En primer lugar la perfecciona formalmente en el ser espiritual, en cuanto la asemeja a Dios; por lo cual [la gracia] es dicha vida del alma. En segundo lugar la perfecciona en el obrar, por cuanto de la gracia emanan las virtudes, así como lo hacen las facultades de la esencia del alma; porque no puede darse una operación perfecta sino está producida desde una facultad que sea perfecta por el hábito. Son estos dos motivos por los cuales se debe poner la gracia en el alma de Cristo. Porque [el alma de Cristo] es perfectísima en su ser espiritual, es necesario que haya algo que la perfeccione formalmente en tal ser. La Deidad no lo hace formalmente, sino a nivel efectivo [como causa eficiente]. Por ello, se debe poner en ella una forma creada que la perfeccione formalmente, y esta es la gracia: 144, 327, 329, 333, 369

Lex Christi ad perfectum humanum genus adduxit, reducens in statum novitatis naturae (*In IV Sent.*, d. 33, q. 2, a. 1 ad 1) – La ley de Cristo ha llevado a la perfección al género humano, restituyéndolo al estado de una naturaleza nueva: 250[54], 303, 314[39]

Unumquodque autem operatur secundum propriam formam (*Cg.*, III, c. 150) – Cada uno [cada cosa] obra según su propia forma: 119, 124, 128, 147, 294

Cum igitur Spiritus Sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem qua, servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit; et servitutem qua, contra motum suae voluntatis, secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit, II Cor. *III, 17: 'Ubi Spiritus Domini, ibi libertas'; et* Galat. *V, 18: 'Si Spiritu ducimini, non estis sub lege'* (*Cg.*, IV, 22, Cum autem, ed. cit., t. III, pág. 289, nº 3589) – El Espíritu Santo, porque por amor inclina la voluntad al verdadero bien –hacia el cual está naturalmente ordenada–, quita la esclavitud de quien, esclavo de la pasión y del efecto del pecado, obra contra el orden de la propia voluntad, y también la esclavitud de quien obra según la ley contra el movimiento de su voluntad, casi como esclavo de la ley y no como amigo de ella. Por ello las palabras del Apóstol, *II Cor.* III, 17: "donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad"; y *Galat.* V, 18: "Si están animados por el Espíritu, ya no están sometidos a la Ley": 294

Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum (*S. Th*., I, q. 6, a. 4 c.) – Así, cada cosa puede ser llamada buena por bondad divina como principio primero, ejemplar, efectivo y final de toda bondad. Sin embargo, todo puede ser llamado bueno por la semejanza con la bondad divina que lleva inherente, que es formalmente su bondad, y por la que se le llama así: 30, 80, 91, 140, 149, 173, 182, 187, 204

Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat in hoc. Et sic oportet quod id per quod aliquid est hoc, praeintelligatur actioni qua facit sibi simile (*S. Th*.. I, q. 45, a. 5 ad 1) – Ningún ser creado puede producir absolutamente otro ser, sino solo en cuanto que causa el ser en tal sujeto. Para esto es necesario que lo que hace que tal sujeto sea este ser concreto, sea anterior a la acción con la cual el agente hace algo semejante a sí mismo: 105, 361, 387, 406[29], 427[20]

Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest: ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum [...]. *Esse autem secundum se competit formae: unumquoque enim est ens actu secundum quod habet formam* (*S. Th*., I, q. 50, a. 5) – Pues lo que le corresponde a un ser por sí es inseparable de él. Y, en cambio, lo que le conviene por cualquier otra razón, se puede separar al desaparecer aquello por lo que le conviene. La redondez es inseparable de la circunferencia, porque, por

ser tal, le corresponde [...]. El ser, en cuanto tal, le conviene a la forma, ya que cada cosa es ser en acto en cuanto que tiene forma: 182, 184

Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est, secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cuius aliquis sanctus iustificationem desiderat (*S. Th.*, I-II, q. 114, a. 6 c.) – Así, cuando el hombre constituido en gracia cumple la voluntad de Dios, resulta congruo, de acuerdo con una proporción basada en la amistad, que Dios cumpla la voluntad del hombre que desea la salvación de otro. Salvo que a veces puede haber impedimento por parte de aquel cuya justificación el justo desea: 418[78]

Ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est, et sicut bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae; ita etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis Augustinus fuit imbutus. Quod quidam non advertentes ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi (*S. Th*., II-II, q. 23, a. 2 ad 1) – La misma esencia divina es caridad, como es sabiduría y como es bondad. De ahí que, como nos decimos buenos con la bondad, que es Dios, y sabios con su sabiduría, porque la bondad con que somos formalmente buenos es participación de la divina, y somos sabios con su sabiduría, pues la nuestra es también formalmente participación de la divina, así también la caridad con que formalmente amamos al prójimo es cierta participación de la divina. Este modo de hablar era frecuente entre los platónicos, de cuyas doctrinas estaba imbuido San Agustín, y algunos, sin darse cuenta de ello, tomaron de sus palabras ocasión de error: 31, 91, 148 s., 204, 242, 258, 321

Per Incarnationis mysterium instruimur quanta sit dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando. Unde dicit Augustinus, in libro De Vera Religione*, 'demonstravit nobis Deus quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit'. Et Leo Papa dicit, in* Sermone de Nativitate*, 'agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire'* (*S. Th.*, III, q. 1, a. 2 c.) – Por el misterio de la encarnación somos aleccionados acerca de la gran dignidad de la naturaleza humana, para que no la manchemos pecando. De aquí que diga Agustín en el libro *De Vera Religione*: 'Dios nos manifestó cuán excelso lugar ocupa entre las criaturas la naturaleza humana al mostrarse entre los hombres con naturaleza de verdadero hombre'. Y el papa León dice en un *Sermón de Nativitate*: 'Reconoce, ¡oh cristiano!, tu dignidad; y, ya que has sido hecho partícipe de la naturaleza divina, no quieras volver a tu antigua vileza por un comportamiento indigno': 398

[α] *Quanto aliquod receptivum propinquius est causae influenti, abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quae propinquius coniungitur Deo inter omnes crea-*

turas rationales, recipit maximam influentiam gratiae eius [...]. [β] *Sic enim recipiebat anima Christi gratiam ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit quod haberet maximam gratiam: sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus* (*S. Th.*, III, q. 7, a. 9 c.) – α) Un ser en actitud de recibir recibe en mayor grado cuanto más próximo está a la causa influente. Y, por eso, el alma de Cristo, al estar unida a Dios de la forma más próxima entre todas las criaturas racionales, recibe la máxima influencia de su gracia… β) Así el alma de Cristo recibía la gracia de tal modo que de ella redundase en cierta manera sobre los demás. Por eso fue conveniente que tuviese la gracia en grado supremo, como acontece con el fuego, que, por ser la causa del calor en todos los seres calientes, tiene el calor en grado máximo: 370, 372

Gratia, secundum se considerata, perficit essentiam animae, inquantum participat quandam similitudinem divini esse (*S. Th*., III, q. 62, a. 2 c.) – La gracia, considerada en sí misma, perfecciona la esencia del alma en cuanto le participa una cierta semejanza con el ser divino: 46, 66, 154, 326, 332, 345, 353

Ulterius autem effectum divinae virtutis ostendit in his quae pertinent ad gratiam; et dicit quod divina virtus dat ipsam deificationem, idest participationem Deitatis, quae est per gratiam; et ne aliquis credat quod hanc participationem aliquis sua virtute possit acquirere, subdit quod Deus praebet virtutem ad hoc ut aliqua praedicto modo deificentur (*In Dion. Div. Nom*., c. VIII, lect. 2) – Posteriormente, muestra los efectos de la potencia divina en lo que pertenece a la gracia, y afirma que la divina virtud concede la misma deificación, o sea la participación de la Deidad [divinidad], que es por la gracia; pero a fin de que alguno no crea de poder adquirir tal participación con las propias fuerzas, agrega que Dios otorga la virtud [capacidad] para ello con el propósito que algunos seres sean deificados del modo indicado: 94, 165, 192, 242, 425

Esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia (*De Veritate*, q. 27, a 1 ad 3) – Dios hace [produce] en nosotros el ser espiritual gratuito sin la mediación de ningún agente, sin embargo [lo hace] mediante una cierta forma creada, que es la gracia: 32[26], 113[206], 137, 138, 157, 160[27], 204, 276[42], 319, 323, 325, 336, 341, 346, 390, 392[92], 424

Quia Christus in omnes creaturas rationales quodam modo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodam modo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse. Unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere, et per hoc habet capitis rationem (*De Veritate*, q. 29, a. 5 c.) Porque Cristo en cierto modo influye sobre los efectos de la gracia en todas las creaturas racionales, resulta que Él es de alguna manera el principio de toda gracia según su humanidad, como Dios es principio de todo ser. Por ello, así como en Dios se concentra toda la perfección del ser, del mismo modo en Cristo se encuentra

toda plenitud de gracia y de virtud, por lo cual Él no solo puede obrar en gracia, sino también conducir a los otros a la gracia, y por esto tiene la prerrogativa [el carácter, la razón, el título] de cabeza: 153, 261, 366, 372[43], 400, 401

Infusio gratiae accedit ad rationem creationis in quantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus (*De Potentia*, q. 3, a. 8 ad 3) – La infusión de la gracia alcanza la razón de creación en cuanto la gracia no tiene causa en el sujeto, ni eficiente, ni una materia que esté en potencia al punto que un agente natural la pueda educir al acto, como sucede con las otras formas naturales: 323

Ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse (*De Potentia*, q. 6, a. 6 ad 5) – El mismo Dios, que es solamente ser, es de algún modo la especie de todas las formas subsistentes que participan del ser y no son su ser: 92, 161[30], 185, 225, 226, 271

Sicut autem lumen a sole diffunditur in aerem, ita gratia a Deo infunditur anime; que quidem est supra naturam anime, et tamen in natura anime uel cuiuscumque creature rationalis est aptitudo quedam ad gratie susceptionem (*De Malo*, q. 2, a. 11 c.) – Como la luz del sol se difunde en el aire, así Dios infunde la gracia en el alma, la cual sin duda está sobre la naturaleza del alma; sin embargo en la naturaleza del alma y en cualquier creatura racional hay una cierta aptitud para la recepción de la gracia: 127[18], 264, 269, 305, 408

Cum natura rationalis sit incorruptibilis et non desinat esse quantumcumque peccatum multiplicetur, consequens est quod habilitas ad bonum gratie semper diminuatur per appositionem peccati, ita tamen quod nunquam totaliter tollatur (*De Malo*, q. 2, a. 12 c.) – Como la naturaleza racional es incorruptible y no deja de ser, por más que se multiplique el pecado, se sigue que la disposición al bien de la gracia disminuye siempre por la contrariedad del pecado pero de modo que [tal disposición] jamás sea totalmente quitada: 73, 267, 269, 304[3], 304[4], 408, 482

In rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam: nam primo quidem materia est ut potentia respectu forme, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse in quantum est susceptiua eius. Remoto igitur fundamento materie, si remaneat aliqua forma determinate nature per se subsistens – non in materia –, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum [...]. *Et hoc modo natura spiritualis substantie, que non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse* (*De Spiritualibus Creaturis*, a. 1 c.) – En las cosas compuestas ha de considerarse de dos maneras el acto, al igual que la potencia. En primer lugar la materia es como la potencia respecto a la forma, y la forma es el acto de la materia. Además la naturaleza constituida por la materia y la forma es como la potencia con respecto al ser en cuanto es receptiva del mismo. Por eso removido

el fundamento de la materia, si permaneciese alguna forma subsistente por sí misma –no en la materia– perteneciente a una determinada naturaleza, aun se compararía a su ser como la potencia al acto [...]. De esta manera la naturaleza de la substancia espiritual, que no se compone de materia y forma, es como la potencia respecto de su ser: 340[75]

Gratia se habet ad essentiam animae sicut sanitas ad corpus. Et ideo dicit Chrysostomus quod 'gratia est sanitas mentis' (*De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 2 ad 21) – La gracia está a la esencia del alma como la salud al cuerpo. Por ello Crisóstomo dice que "la gracia es la salud de la mente": 303, 314

Gratia est sanitas mentis, nec computatur inter scientias, nec inter virtutes, nec intes alias qualitates quas philosophi enumeraverunt, quia non cognoverunt nisi illa accidentia animae quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos (*De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 2 ad 21) – La gracia es la salud de la mente; no debe computarse [contarse] entre las ciencias, ni está entre las virtudes, ni entre las cualidades que enumeraron los filósofos, porque [ellos] no han conocido sino aquellos accidentes del alma que se ordenan a los actos proporcionados a la naturaleza humana: 26, 129, 131, 134, 315

Deus esse naturale creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset. Et similiter dat esse gratiae per aliquam formam superadditam. Et tamen non est omnino simile; quia, ut dicit Augustinus Super Ioan., 'qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te'. In iustificatione ergo requiritur aliqua operatio iustificantis; et ideo requiritur quod sit ibi principium activum formale: quod non habet locum in creatione (*De Caritate*, q. un., a. 1 ad 13) – Dios creó el ser natural sin un medio eficiente, pero no sin un medio formal. De hecho, [Dios] a cada uno dio la forma por la que es. Del mismo modo, [Dios] da el ser de la gracia por una forma sobreañadida. Y, sin embargo, no es completamente lo mismo; porque, como dice Agustín: "quien te creó sin ti, no te justificará sin ti". En la justificación, por lo tanto, se requiere una operación del justificante; y así se requiere que haya allí un principio activo formal que no tiene lugar en la creación: 112, 264, 290, 322, 325, 339, 358, 391

Homo enim agit uoluntate; uoluntatis autem principium est electio, et electionis consilium; si autem queratur qualiter consiliari incipiat, non potest dici quod ex consilio consiliari inceperit, quia sic esset in infinitum procedere; unde oportet aliquod exterius principium esse quod moueat mentem humanam ad consiliandum de agendis; hoc autem oportet esse aliquod melius humana mente; non igitus est corpus caeleste, quod est infra intellectualem uirtutem, set Deus, ut Philosophus ibidem concludit [...]. *Sic igitur nullus potest se ad graciam preparare, nec aliquid boni facere, nisi per diuinum auxilium* (*Quodlib*. *I*, <Q. 4, a. 2 [7]>) – El ser humano obra mediante la voluntad; el principio de la voluntad es la elección y el de la elección, el consejo [la deliberación]; sin embargo, si se pregunta como comienza la deliberación, no se puede decir que [el ser humano] ha comenzado a deliberar con la deliberación porque así habría [se abriría] un proceso al infinito:

por lo cual es necesario que haya un cierto principio exterior que mueva la mente humana a deliberar sobre lo que se debe hacer. Tal [principio] debe ser algo superior a la mente humana. Por lo tanto, no puede ser un cuerpo celeste —que es inferior a la facultad intelectiva—, sino Dios, como concluye el Filósofo (*Ética Eudemia*, VIII [Θ], 2, 1248 a 15-29) [...]. Así, pues, ninguno puede prepararse a la gracia, ni hacer algo bueno, sino por la ayuda divina: 279 s., 280, 285[67], 286

Aliter est de Verbo agente et causante omnia, et aliter de aliis agentibus. Nam alia agentia operantur ut extrinsecus existentia: cum enim non agant nisi movendo et alterando aliquo modo quantum ad ea quae sunt extrinseca rei, ut extrinseca operantur. Deus vero operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. Creare autem est dare esse rei creatae. Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei, Deus, qui operando dat esse, operatur in rebus ut intimus agens. In mundo ergo erat ut dans esse mundo. Consuetum est autem dici Deum esse in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam (*In Ioan. Ev*., c. I, v. 9, lect. 5, nº 133) – El Verbo obra y causa todas las cosas de manera diferente de los otros agentes. Estos otros agentes obran como existiendo extrínsecamente [desde afuera]: porque, al no operar sino solo moviendo y alterando en cierto modo lo que es extrínseco a las cosas, obran como extrínsecamente o desde afuera. Dios, en cambio, obra en todas las cosas como agente interior, porque obra creando. Crear, pues, es dar el ser a la realidad creada. Y porque el ser es íntimo a toda la realidad creada, Dios, quien actuando da el ser, obra en las cosas como un agente íntimo. Luego, [Dios-Verbo] era en el mundo como dando el ser al mundo. Es costumbre afirmar que Dios está presente en todas las cosas por esencia, por presencia, y por potencia: 394

Potest [homo], et quantumcumque magnus, in uterum spiritualem, scilicet Ecclesiae, per sacramentum baptismi introire. Quis autem sit uterus spiritualis, manifestum est; alias numquam diceretur (Ps. CIX, 3): 'Ex utero ante luciferum genuit te' (*In Ioan. Ev*., c. III, v. 4, lect. 3, ed. cit., pág. 86 a, nº 439) – Un ser humano, por grande que sea, puede entrar en el útero espiritual, o sea en la Iglesia, por el sacramento del bautismo. Que haya pues un útero espiritual es evidente, sino jamás se hubiese dicho: "yo mismo te engendré como rocío, desde el seno de la aurora" (*Sal*. 109 [110], 3): 255

Considerandum est quomodo illi, qui spiritu Dei aguntur, "sunt filii Dei". Et hoc est manifestum ex similitudine filiorum carnalium, qui per semen carnale a patre procedentes generantur. Semen autem spirituale a Patre procedens, est Spiritus Sanctus. Et ideo per hoc semen aliqui homines in filios Dei generantur. I Io. *III, 9: 'Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen Dei manet in eo* (*In Ep. ad Rom*., c. VIII, v. 14, lect. 3, ed. cit., t. I, pág. 116 b, nº 636) – Cabe considerar en qué modo los que son guiados [obran] por el Espíritu Santo "son hijos de Dios". Y esto es claro desde la semejanza con los hijos humanos, que son generados procediendo del padre por medio del semen carnal. [Ahora bien,] El semen espiritual que procede del Padre es el Espíritu Santo. Así, por tal semen algunos hombres son engendrados hijos de Dios. *I Io*. III, 9: "Él que ha nacido de Dios no peca, porque el semen [germen] de Dios permanece en él": 254 s.

Consequenter cum dicit 'Si qua igitur in Christo', etc., ex praemissis concludit quemdam effectum esse consecutum, scilicet novitatis in mundo. Et ideo dicit 'si qua igitur', id est si aliqua, 'in Christo', id est in fide Christi, vel per Christum, nova creatura est facta. Gal. *V, 6: 'In Christo Iesu neque praeputium, neque circumcisio', etc. Ubi notandum quod innovatio per gratiam dicitur creatura. Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae. Prima creatio facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est.* Thren. *III, 4: 'Vetustam fecit pellem meam', etc. Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt.* I Cor. *XIII, 2: 'Si noverim mysteria omnia, etc., charitatem autem non habeam', etc.* Iob *XVIII, 15: 'Habitent in tabernaculo illius socii eius, qui non est, id est peccati'. Augustinus dicit: 'Peccatum enim nihil est, et nihili fiunt homines cum peccant'. Et sic patet, quod infusio gratiae est quaedam creatio* (*In Ep. II ad Cor.,* c. V, v. 17, lect. 4, ed. cit., t. I, pág. 483 b, nº 192) – Consecuentemente cuando dice "el que vive en Cristo...", [Pablo] de las premisas concluye que se ha obtenido un cierto efecto, es decir, *la novedad en el mundo*. Por esto dice "quien vive en Cristo", o sea en la fe de Cristo o por medio de Cristo, "es una creatura nueva". *Gal.* V, 6: "en Cristo Jesús, ya no cuenta la circuncisión ni la incircuncisión", etc. Aquí cabe observar que la innovación por la gracia es llamada *creatura*. Ahora, la creación es el movimiento [paso] de la nada al ser. El ser es doble, es decir, el ser de la naturaleza y el ser de la gracia. La primera creación ocurrió cuando las creaturas fueron producidas por Dios en el ser de la naturaleza desde la nada, y entonces la creatura era nueva pero por el pecado se ha envejecido. *Lam.* III, 4: "marchitó mi carne y mi piel". Convenía por tanto que se diera una nueva creación, por la cual [las creaturas] fueran producidas en el ser de la gracia, que es también una creación desde la nada, pues los que carecen de la gracia, no son nada. *I Cor.*, XIII, 2: "Aunque conociera todos los misterios, etc., si no tengo amor", etc. *Job*: "habita en mi tienda un socio que no es", es decir, el pecado. Agustín dice: "El pecado es nada, y los hombres cuando pecan se vuelven nada". De este modo se hace patente que la infusión de la gracia es cierta creación: 24, 47, 97, 98, 113, 132[14], 245[38], 315, 341, 342, 426

Duplex est generatio. Una carnalis, quae fit per semen carnale missum in loco generationis: quod quidem semen, licet sit quantitate parvum, tamen virtute continet totum. Alia est spiritualis, quae fit per semen spirituale transmissum in locum spiritualis generationis; qui quidem locus est mens seu cor hominis, quia in filios Dei generamur per mentis renovationem. Semen autem spirituale est gratia Spiritus Sancti. I Io. *ult. (v. 18): 'Qui natus est ex Deo, non peccat: quoniam generatio Dei conservat eum', etc. Et hoc semen est virtute continens totam perfectionem beatitudinis. Unde dicitur 'pignus et arra beatitudinis'* Ephes.*, I, 14;* Ez. *XXXVI, 26: 'Dabo spiritum novum', etc.* (*In Ep. ad Gal.*, c. IV, v. 6, lect. 3, ed. cit., t. I, pág. 613, nº 214) – La generación es doble: una carnal, que adviene por el semen enviado al lugar de la generación: el cual semen

si bien es cuantitativamente pequeño, sin embargo, contiene potencialmente todo. La segunda generación es espiritual, y adviene mediante el semen espiritual trasmitido al lugar de la generación espiritual; tal lugar es la mente o el corazón del hombre, porque somos generados [en] hijos de Dios por medio la renovación de la mente. [Ahora bien,] El semen espiritual es la gracia del Espíritu Santo. *I Io.* V, 18: "el que ha nacido de Dios no peca, sino que el Hijo de Dios lo protege". Y este semen contiene virtualmente toda la perfección de la bienaventuranza, según *Ephes.* I, 14; *Ez*. XXXVI, 26: "Les daré un corazón nuevo y pondré en ustedes un espíritu nuevo": 254 s.

Quia vero illud quod fit ignitum, per ignem hoc oportet fieri, quia nihil consequitur participationem alicuius, nisi per id quod est per naturam suam tale: ideo adoptionem filiorum oportet fieri per filium naturalem (*In Ep. ad Eph.*, cap. I, v. 5, lect. 1, ed. cit., t. II, pág. 5, nº 9) – Porque lo que se inflama es necesario que lo haga por el fuego, ya que nada obtiene la participación de algo sino mediante lo que es tal por esencia: luego la filiación adoptiva es necesario que se haga por el hijo natural: 206, 211, 222, 238, 254, 262[98], 395

Hic enim non est libertas, quanquam omnes naturaliter desiderent eam; sed ibi erit omnimoda libertas contra omnem servitutem. Rom*. VIII, 21: 'Ipsa creatura liberabitur a corruptione'. Et non solum erunt ibi omnes liberi, sed erunt reges:* Apoc. *V, 10: 'Fecisti nos Deo nostro regnum'. Cuius ratio est, quia omnes erunt eiusdem voluntatis cum Deo, et Deus volet quidquid sancti volent, et sancti quidquid Deus voluerit: unde cum voluntate Dei fiet voluntas eorum. Et ideo omnes regnabunt, quia omnium voluntas fiet, et Dominus erit corona omnium.* Isai. *XXVIII, 5: 'In die illa erit Dominus exercituum corona gloriae, et sertum exultationis residuo populi sui'* (*In Orat. Dom*., Petitio 2, Item, ed. cit., O. T. II, pág. 226, nº 1056) – Mientras que aquí en la tierra no hay libertad, no obstante que todos la desean por impulso natural, en el cielo habrá plena libertad contra todo tipo de esclavitud, dado que "la creación espera ansiosamente... ser liberada de la esclavitud de la corrupción para participar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios" (*Rom*. VIII, 19-21). Más aún, en el cielo todos no solo serán libres, sino que serán reyes, porque —como dice el Apocalipsis— "Tú has hecho de ellos un Reino sacerdotal para nuestro Dios, y ellos reinarán sobre la tierra" (*Apoc*. V, 10). El motivo es que todos tendrán una misma voluntad con Dios, y Dios quiere lo que quieren los santos, y los santos lo que Dios quiera; de modo que la voluntad de Dios será la voluntad de ellos. Así todos reinarán, porque se hará la voluntad de todos, y Dios será la corona de todos, tal como dice Isaías: "Aquel día, el Señor de los ejércitos será una espléndida corona y una diadema de gloria para el resto de su pueblo" (*Isai*. XXVIII, 5): 294

'Cor mundum crea in me Deus, et spiritum rectum'. Istam munditiam cordis solus Deus restituere potest: Iob *XIV, 4: 'Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu quis solus es', scilicet mundus simpliciter. Et dicit, 'Crea'. Creatur aliquid ad esse naturae, quando ex nihilo producitur ad esse:* Gen. *I: 'In principio creavit Deus', etc. Item quando ad esse gratiae producitur:*

I Cor. *XIII, 1: 'Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia etc. nihil sum' in esse gratiae. Sed quando Deus operatur operatione gratiae in habente gratiam, dicitur magnificare eum. Quando vera de peccatore facit justum, tunc dicitur proprie creare:* Eph. *II, 10: 'Ipsius creatura sumus creati in Christo Jesu in operibus bonis':* Iac. *I, 18: 'Ut sitis initium aliquod creaturae Dei', scilicet spiritualis ejus* (*In Psalmos Davidis*, Ps. L, nº 6, Parma, 1863, t. XIV, pág. 348 a) – "Crea en mí, Dios mío, un corazón puro, y renueva la firmeza de mi espíritu". Solo Dios puede restituir tal pureza del corazón: "¿Quién sacará lo puro de lo impuro? Nadie, ciertamente" (*Iob* XIV, 4) Solo tú que solo eres, es decir, puro por esencia. Y dice *crea*. Se crea algo en su ser natural, cuando de la nada se produce el ser: *Gen*. I: "Al principio, Dios creó", etc. También cuando se produce el ser de la gracia: *I Cor.*, XIII, 2: "Aunque conociera todos los misterios, etc., si no tengo amor, no soy nada" en el ser de la gracia. Pues cuando Dios obra una operación de la gracia en quien ya tiene la gracia, se dice que lo magnifica. Cuando en verdad de un pecador hace un justo, entonces se dice propiamente crear: *Eph.* II,10: "Nosotros somos creación suya: fuimos creados en Cristo Jesús, a fin de realizar buenas obras"; *Iac.* I, 18: "para que seamos como las primicias de su creación", es decir, [creación] espiritual suya: 25[9], 98[174], 331[56], 341

Magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum: et hoc est in Christo, et in Beata Virgine (*In salutationem Angelicam expositio*) – Es algo grande en los santos cuando tienen tanta gracia cuanta es suficiente a la salud de muchos; pero cuando tienen tanta cuanta es suficiente a la salvación de todos los hombres del mundo, tal es el máximo: y esto es propio de Cristo, y de la Beata Virgen: 357, 385, 393, 405, 427

ÍNDICE DE TEXTOS DE SANTO TOMÁS CITADOS

IN IV LIBROS SENTENTIARUM

In lib. I et II [c. 1253 - 1255] (Mandonnet):

Lib. I

Prologus; *págs.* 206, 208, 221, 222, 230[76], 231[77], 262[98]
d. 2, Divisio Textus; *pág.* 208
d. 10, q. 1, a. 1, sol.; *págs.* 231[77], 240, 241, 262
d. 11, q. 1, a. 4, Expositio Textus; *pág.* 209
d. 14, q. 1, a. 2 ad 2; *pág.* 209[9]
d. 14, q. 1, a. 2 ad 6; *pág.* 208[5]
d. 14, q. 2, a. 2 ad 2; *págs.* 196, 209[9], 205[103]
d. 14, q. 3, a. 1 c.; *pág.* 363[15]
d. 16, q. 1, a. 1 c.; *págs.* 208, 232[81]
d. 16, q. 1, a. 2 c.; *pág.* 387[80]
d. 17, q. 1, a. 1 ad 1; *págs.* 77, 112, 340[74], 392
d. 17, q. 1, a. 1 ad 2; *págs.* 180[17], 319[17], 334, 477
d. 17, q. 1, a. 1 ad 3; *págs.* 27, 113, 139, 140, 276, 289, 318, 322, 324, 335, 356, 387, 406[30], 480
d. 17, q. 1, a. 1 ad 5; *págs.* 144, 324, 326[41], 335
d. 19, q. 5, a. 2 c.; *pág.* 140[6], 143[17], 187[37], 198[83], 240, 354[117]
d. 19, q. 5, a. 2 ad 3; *pág.* 182[24]
d. 22, q. 1, a. 2 c.; *pág.* 181[20]
d. 22, q. 1, a. 3 ad 3; ; *pág.* 181[20]
d. 33, q. 1, a. 1 ad 1; *pág.* 156[14]
d. 40, q. 4, a. 2 ad 3; *pág.* 265[5]
d. 48, q. 1, a. 1 c.; *pág.* 61, 90, 176, 216

Lib. II

d. 16, Divisio Textus; *pág.* 183
d. 16, Expositio Textus; *pág.* 266[6]
d. 16, q. 1, a. 1 c.; *págs.* 96, 142, 242[23]
d. 16, q. 1, a. 1 ad 3; *págs.* 61[94], 96, 178[13], 229[72]
d. 16, q. 1, a. 1 ad 5; *pág.* 142
d. 16, q. 1, a. 2 c.; *pág.* 184[27]
d. 16, q. 1, a. 2, sol; *pág.* 246
d. 17, q. 1, a. 1 ad 2; *págs.* 154[7], 188
d. 24, q. 1, a. 2 ad 1; *pág.* 299
d. 24, q. 1, a. 4 ad 1; *pág.* 308[22]
d. 26, q. 1, a. 1 c.; *págs.* 119, 122
d. 26, q. 1, a. 1 ad 2; *págs.* 122[8], 123
d. 26, q. 1, a. 1 ad 4; *págs.* 141, 276[42], 319, 323, 324, 336, 346
d. 26, q. 1, a. 1 ad 5; *págs.* 180, 319, 337
d. 26, q. 1, a. 2 c.; *págs.* 129[1], 130, 144, 193, 266, 326, 335[65], 350
d. 26, q. 1, a. 2 ad 2; *pág.* 266
d. 26, q. 1, a. 2 ad 4; *págs.* 144, 326, 335[66]
d. 26, q. 1, a. 2 ad 5; *pág.* 193
d. 26, q. 1, a. 3 s. c.; *págs.* 138, 333[61]
d. 26, q. 1, a. 3 c.; *págs.* 65, 154[8], 327, 331, 379, 424
d. 26, q. 1, a. 3 ad 2; *págs.* 154[8], 327
d. 26, q. 1, a. 4 ad 1; *págs.* 26, 131, 133, 134[18], 135, 308[24], 316
d. 26, q. 1, a. 4 ad 2; *pág.* 327[44]
d. 26, q. 1, a. 4 ad 3; *págs.* 327, 333[60]
d. 26, q. 1, a. 5 c.; *págs.* 154[8], 327, 329[50]
d. 27, q. 1, a. 5 ad 3; *págs.* 46, 66, 111, 124[10], 154, 156[15], 326, 332[59], 353[114]
d. 27, q. 1, a. 6 ad 2; *págs.* 373[47], 385[75], 410[47], 478
d. 28, q. 1, a. 2 c.; *pág.* 309
d. 28, q. 1, a. 3 c.; *pág.* 312[35]

In lib. III et IV [c. 1255 - 1257] (Moos):
Lib. III
d. 9, q. 1, a. 2, sol. 5 ad 2; *pág.* 189
d. 10, q. 2, a. 2, sol. 1; *págs.* 184, 220[45], 223, 227, 232, 246, 261[94]
d. 10, q. 2, a. 2, sol. 1 ad 1; *págs.* 220[45], 230, 234
d. 13, q. 1, a. 1 c.; *págs.* 144, 154[8], 155, 323, 327[45], 334[63], 329[50], 336[66], 369[38], 377[54], 478
d. 13, q. 2, a. 1 ad 3; *págs.* 363[16], 367[28], 402[17]
d. 13, q. 2, a. 2, q.la. 1; *pág.* 371[42]
d. 18, q. 1, a. 6, sol. 1 c; *pág.* 376[51]
d. 27, q. 2, a. 4, q.la 3 ad 2; *págs.* 328, 332[57]
d. 28, q. 1, a. 3 c.; *pág.* 156
d. 28, q. 1, a. 3 ad 1; *pág.* 156[12]

Lib. IV
d. 1, q. 1, a. 4, q.la 4 c.; *pág.* 365[23]
d. 5, q. 1, a. 3, q.la 1; *pág.* 362
d. 7, q. 1, a. 2, sol. 2 c; *pág.* 387[80]
d. 17, q. 1, a. 4 c.; *págs.* 277[45], 285[69]
d. 17, q. 1, a. 5, q.la 1 ad 1; *págs.* 189[46], 329[51], 354
d. 33, q. 2, a. 1 ad 1; *págs.* 250[54], 303, 314[39], 479
d. 49, q. 1, a. 2, q.la 1 ad 5; *pág.* 190[51]
d. 49, q. 5, a. 1, sol; *pág.* 155

SUMMA CONTRA GENTILES (ed. P. Marc apud Marietti)

Lib. I [c. 1258 - 1259]:
Cap. 26, Primum,
nº 246; *pág.* 164
Cap. 32, Adhuc[2],
nº 289; *pág.* 64[99]
Cap. 43, Amplius,
nº 367; *págs.* 27[14], 160
Cap. 96, Vita,
nº 817; *pág.* 156[14]

Lib. II [c. 1258 - 1262]:
Cap. 6, Amplius,
nº 881; *pág.* 368[30]
Cap. 10, Item,
nº 910; *pág.* 175
Cap. 16, Adhuc[3],
nº 942; *pág.* 239
Cap. 21, Adhuc[1],
nº 972; *pág.* 360
Praeterea, nº 975; *pág.* 360
Adhuc[2], nº 978; *pág.* 360
Cap. 49, Item,
nº 1251; *pág.* 160[26]
Cap. 98, Item,
nº 1844; *págs.* 186, 265, 394[96]

Lib. III [c. 1263 - 1264]:
Cap. 19, Praeteria,
nº 2007; *pág.* 96[171]
Cap. 65, Adhunc[1],
nº 2401; *pág.* 239[11]
Cap. 66, Item,
nº 2412; *pág.* 278[47]
Cap. 67, Adhuc,
nº 2419; *pág.* 278[47]
Cap. 69, Neque,
nº 2452; *pág.* 361[14]
Cap. 97, Ex diversitate,
nº 2725; *págs.* 96[172], 111[200], 161, 218
Cap. 148, Adhuc,
nº 3212; *pág.* 292
Amplius, nº 3213; *pág.* 293[92]
Cap. 150, Est autem,
nº 3226; *págs.* 122[8], 123[9]
Item, nº 3227; *págs.* 146, 159[24], 329[52]
Adhuc, nº 3228; *pág.* 122[7]
Amplius, nº 3229; *págs.* 28[17], 124, 147, 159[24], 329
Item, nº 3230; *págs.* 119, 125, 147, 159[24], 479

Praeterea, nº 3231; *págs.* 125, 148, 292
Hinc, nº 3232; *pág.* 197[78]

Lib. IV [c. 1264 - 1265]:

Cap. 4, Per hunc,
nº 3360; *págs.* 161, 167[46]
Cap. 22, Considerandum,
nº 3588; *págs.* 276, 294
Cum autem, nº 3589; *pág.* 294, 479
Cap. 41, Aliter enim,
nº 3798; *pág.* 375[49]

SUMMA THEOLOGIAE [c. 1265 - 1273]

Pars I[a]:

q. 2, a. 3 c.; *págs.* 278, 279
q. 4, a. 2 c.; *pág.* 41
q. 4, a. 2 ad 3; *pág.* 224
q. 4, a. 3 c.; *págs.* 110[199], 175, 214[31]
q. 4, a. 3 ad 3; *págs.* 178, 215[32]
q. 5, a. 2 ad 1; *pág.* 135
q. 6, a. 4 c.; *págs.* 31[22], 80, 91, 150[34], 173, 182, 187, 204, 242, 479
q. 8, a. 3 s. c.; *págs.* 182[21], 185, 194
q. 8, a. 3 c.; *pág.* 151, 195
q. 13, a. 3 c.; *pág.* 180
q. 13, a. 3 ad 1; *pág.* 181
q. 13, a. 9, arg. 1; *pág.* 167[46]
q. 13, a. 9 c.; *págs.* 173, 193[59]
q. 13, a. 9 ad 1; *pág.* 173[1]
q. 13, a. 9 ad 3; *pág.* 192[57]
q. 18, a. 4 ad 2; *pág.* 231[78]
q. 27, a. 2 c.; *págs.* 227[67], 257[78]
q. 33, a. 3 c.; *págs.* 210[12], 214, 219[45], 234, 241, 261[92]
q. 33, a. 3 ad 1; *pág.* 215
q. 42, a. 1 ad 1; *págs.* 105, 379, 390[84]
q. 43, a. 2 c.; *pág.* 210
q. 43, a. 2 ad 3; *pág.* 210[11]
q. 43, a. 3 c.; *págs.* 93[163], 195, 426
q. 43, a. 5 c.; *págs.* 273[32], 408[36]
q. 43, a. 5 ad 2; *pág.* 199
q. 43, a. 5 ad 3; *pág.* 199
q. 43, a. 6 ad 4; *págs.* 273[33], 408[37]
q. 44, a. 1 c.; *págs.* 16, 238, 239[11]
q. 44, a. 1 ad 1; *págs.* 68[107], 104, 238, 239[11]
q. 44, a. 1 ad 3; *pág.* 104[184]
q. 45, a. 4 c.; *pág.* 352[111]
q. 45, a. 5 ad 1; *págs.* 105, 361, 366, 379, 387, 406[31], 427[21], 481
q. 50, a. 5 c.; *págs.* 92, 184[29], 267, 481
q. 54, a. 3 ad 2; *pág.* 349[98]
q. 55, a. 1 c.; *pág.* 27[14]
q. 62, a. 2 c.; *págs.* 282[59], 286, 287[73]
q. 62, a. 2 ad 1; *págs.* 201[91], 282[57]
q. 62, a. 2 ad 2; *págs.* 282[58], 287[74]
q. 75, a. 5 ad 1; *pág.* 62
q. 76, a. 1 c.; *pág.* 27[14]
q. 76, a. 4 c.; *pág.* 347
q. 76, a. 1 ad 5; *pág.* 225[64]
q. 77, a. 6 c.; *págs.* 132[11], 349, 351[107]
q. 77, a. 6 ad 2; *págs.* 132[11], 349, 351
q. 93, a. 1 ad 1; *pág.* 185[32]
q. 93, a. 2 c.; *pág.* 188[43]
q. 93, a. 2 ad 3; *págs.* 183, 189, 261, 264
q. 93, a. 8 c.; *pág.* 299[108]
q. 95, a. 1 arg. 6; *pág.* 355[124]
q. 104, a. 1 ad 1; *págs.* 29[19], 269[20]
q. 104, a. 2 c.; *pág.* 393[94]
q. 108, a. 5; *págs.* 62, 63, 176[9], 215[34]

Pars I[a]-II[ae]:

Prologus; *págs.* 188[42], 275[38]
q. 3, a. 1 ad 1; *pág.* 141
q. 9, a. 4 c.; *págs.* 277[44], 278[48]
q. 9, a. 6 c.; *pág.* 279[49]
q. 9, a. 6 ad 3; *pág.* 279[49]
q. 50, a. 2 c.; *págs.* 46[67], 167
q. 62, a. 1 c.; *págs.* 167[46], 201[91], 283

q. 62, a. 1 ad 1; *págs.* 81, 90[156], 216[36]
q. 62, a. 1 ad 3; *pág.* 283
q. 68, a. 1 c.; *pág.* 280[53]
q. 69, a. 1 c.; *pág.* 413[55]
q. 69, a. 2 c.; *pág.* 417[70]
q. 79, a. 2 c.; *pág.* 368[30]
q. 109, a. 2 c.; *págs.* 194, 307
q. 109, a. 3 c.; *págs.* 75[122], 201[92], 312
q. 109, a. 3 ad 1; *págs.* 201[91], 281[57]
q. 109, a. 4 c.; *págs.* 201[93], 312
q. 109, a. 6 c.; *pág.* 280[53], 281[56]
q. 109, a. 8 c.; *pág.* 73, 307, 310
q. 110, a. 1 c.; *págs.* 122[7], 122[8], 123
q. 110, a. 1 ad 2; *págs.* 320, 338
q. 110, a. 2 ad 1; *págs.* 321, 331
q. 110, a. 2 ad 2; *págs.* 71[110], 191[51], 192[55], 317[9], 350[101]
q. 110, a. 2 ad 3; *págs.* 67, 98[174], 331, 346, 353, 529
q. 110, a. 3 c.; *págs.* 49[74], 168[46], 198
q. 110, a. 3 ad 3; *págs.* 134, 135
q. 110, a. 4 c.; *págs.* 30, 74[119], 149[32], 173, 174, 203, 356
q. 110, a. 4 ad 3; *pág.* 265
q. 111, a. 3 c.; *pág.* 307[15]
q. 112, a. 1 c.; *págs.* 46, 175[3], 190, 238[9], 375
q. 112, a. 1 ad 1; *pág.* 375
q. 112, a. 4, arg. 3; *pág.* 194[66]
q. 112, a. 4 ad 3; *págs.* 194[66], 353[113]
q. 113, a. 3 c.; *pág.* 274
q. 113, a. 3 ad 1; *pág.* 297
q. 113, a. 3 ad 2; *pág.* 298
q. 113, a. 4 ad 2; *pág.* 282[62]
q. 113, a. 7 arg. 4; *pág.* 289[82]
q. 113, a. 7 ad 4; *pág.* 289[82]
q. 113, a. 7 c.; *pág.* 276[43]
q. 113, a. 8 c.; *pág.* 277
q. 113, a. 8 ad 2; *pág.* 277[45]
q. 113, a. 9 c.; *págs.* 152[3], 189[46], 355[123]
q. 113, a. 9 ad 2; *pág.* 189[46]
q. 113, a. 10 c.; *págs.* 127[17], 265
q. 114, a. 3 c.; *pág.* 168[46]
q. 114, a. 3 ad 3; *págs.* 202[95], 355[124]
q. 114, a. 6 c.; *pág.* 418[78]

Pars II[a]-II[ae]:

q. 2, a. 3 c.; *pág.* 284
q. 2, a. 9 c.; *pág.* 297
q. 4, a. 2 c.; *pág.* 296
q. 9, a. 4 ad 1; *pág.* 414[60]
q. 23, a. 2 ad 1; *págs.* 31, 92[159], 204[102], 242, 321, 480
q. 23, a. 2 ad 2; *págs.* 200, 321, 331[55], 338, 347[92]
q. 23, a. 2 ad 3; *pág.* 338[72]
q. 23, a. 3 ad 3; *pág.* 191
q. 24, a. 3 ad 2; *pág.* 355[124]
q. 24, a. 7 c.; *págs.* 25[10], 87, 200[89], 202
q. 45, a. 6 c.; *pág.* 255
q. 52, a. 4 ad 1; *pág.* 415[66]
q. 85, a. 2, arg. 1; *pág.* 168[46]
q. 121, a. 1 ad 2; *pág.* 414[58]

Pars III[a]:

q. 1, a. 2 c.; *págs.* 398, 399, 480
q. 2, a. 10 ad 1; *págs.* 175[3], 196, 377[55]
q. 3, a. 4 c.; *pág.* 196[74]
q. 3, a. 4 ad 3; *págs.* 70, 71[110], 168[46], 196[74],
q. 3, a. 5 arg. 2; *pág.* 237
q. 3, a. 8 ad 2; *pág.* 346
q. 6, a. 6 c.; *pág.* 399
q. 7, a. 1 arg. 1; *pág.* 168[46]
q. 7, a. 1 c.; *págs.* 135, 370
q. 7, a. 9 c.; *págs.* 368, 370, 372, 480
q. 7, a. 10 c.; *págs.* 384[74], 409
q. 7, a. 10 ad 1; *pág.* 409
q. 7, a. 10 ad 2; *pág.* 409
q. 7, a. 11 c.; *págs.* 369, 372, 379[63], 402
q. 7, a. 11 ad 3; *pág.* 373
q. 7, a. 13 c.; *págs.* 212, 259[86]
q. 8, a. 1 ad 1; *pág.* 376
q. 8, a. 4 c.; *págs.* 370, 372[42]
q. 8, a. 4 ad 3; *pág.* 371[42]
q. 8, a. 5 c.; *pág.* 369
q. 8, a. 5 ad 2; *pág.* 369
q. 8, a. 5 ad 3; *pág.* 400
q. 8, a. 8 ad 1; *pág.* 394[96]
q. 9, a. 2 c.; *págs.* 127[17], 265[6]
q. 22, a. 1 ad 3; *pág.* 373

q. 23, a. 1 c.; *pág.* 250
q. 23, a. 2 ad 2; *págs.* 210[13], 213
q. 23, a. 2 ad 3; *págs.* 203, 208, 232[81], 258[80], 263[99]
q. 23, a. 3 ad 1; *págs.* 219, 261[93]
q. 23, a. 4 c.; *págs.* 210, 241, 245, 254[67], 261
q. 23, a. 4 ad 2; *págs.* 211, 259[84]
q. 27, a. 5 ad 1; *págs.* 245[35], 260, 371[40], 371[42]
q. 32, a. 1 c.; *pág.* 256
q. 62, a. 1 c.; *págs.* 168[46], 175[3], 191
q. 62, a. 2 c.; *págs.* 46[68], 66[103], 154[9], 200[88], 326[40], 332[59], 345[85], 353, 481
q. 62, a. 3 c.; *págs.* 272[26], 272[29], 273[31], 397[103]
q. 62, a. 3 ad 3; *pág.* 272[26]
q. 62, a. 4 c.; *pág.* 273[71]
q. 62, a. 4 ad 1; *págs.* 271[25], 272[27], 407
q. 62, a. 5 c.; *pág.* 375
q. 63, a. 5 ad 1; *págs.* 272[30], 397[104]
q. 64, a. 1 c.; *pág.* 394[96]
q. 75, a. 1 c.; *pág.* 407[34]
q. 75, a. 2 ad 2; *pág.* 272[25]
q. 77, a. 1 c.; *pág.* 271[25]

QUAESTIONES DISPUTATAE

De Veritate [c. 1256 - 59] (ed. Leon.):
q. 1, a. 4 ad 8; *pág.* 184
q. 7, a. 6 ad 7; *pág.* 355
q. 8, a. 8 c.; *págs.* 175[5], 214[31]
q. 21, a. 2 c.; *pág.* 75[121]
q. 21, a. 4 c.; *págs.* 80, 140[6], 158[21], 182
q. 21, a. 4 ad 6; *pág.* 160[27]
q. 21, a. 4 ad 7; *pág.* 224
q. 22, a. 2 ad 1; *pág.* 280[54]
q. 22, a. 2 ad 5; *pág.* 188[43]
q. 23, a. 7 ad 10; *págs.* 61[94], 62, 90[156], 176[9], 177[12], 215[34], 216[37]
q. 24, a. 1 c.; *pág.* 275[40]
q. 24, a. 12; *pág.* 310
q. 24, a. 14 ad 7; *pág.* 313[35]
q. 27, a. 1 c.; *págs.* 122[7], 122[8], 123[9]
q. 27, a. 1 ad 1; *págs.* 123, 142, 320, 338, 347[92]
q. 27, a. 1 ad 3; *págs.* 32[26], 113[206], 137, 138, 157, 160[27], 276[42], 319, 323, 325, 336, 341, 346, 390, 392[92], 424, 481
q. 27, a. 1 ad 6; *pág.* 190
q. 27, a. 1 ad 7; *pág.* 157
q. 27, a. 1 ad 8; *pág.* 339[73]
q. 27, a. 1 ad 10; *pág.* 33, 141, 336[58]
q. 27, a. 2 c.; *págs.* 66[102], 76, 85, 113, 138, 330, 357, 379
q. 27, a. 2 ad 7; *págs.* 26[11], 131, 133, 316[2], 350
q. 27, a. 3 c.; *págs.* 157[16], 328, 363, 364
q. 27, a. 3 ad 7; *pág.* 365
q. 27, a. 3 ad 16; *pág.* 365
q. 27, a. 4 c.; *pág.* 365[23]
q. 27, a. 5 ad 17; *págs.* 142, 157[16], 320, 325[36], 328[50], 333[62]
q. 27, a. 6 c.; *págs.* 157, 160, 167[46], 328
q. 27, a. 6 ad 1; *págs.* 157[16], 329, 344[81], 355
q. 27, a. 6 ad 3; *págs.* 157[16], 328
q. 27, a. 6 ad 4; *págs.* 157[16], 328
q. 27, a. 7 c.; *pág.* 272[28]
q. 29, a. 3 ad 5; *pág.* 373[46]
q. 29, a. 4 ad 5; *pág.* 371[42]
q. 29, a. 5 c.; *págs.* 153[6], 261, 366, 372[43], 400, 401, 481
q. 29, a. 5 ad 3; *págs.* 367[28], 402

De Potentia [oct. 1265 - 66] (ed. M. Pession apud Marietti):
q. 2, a. 3 ad 7; *pág.* 219
q. 2, a. 4 s. c.; *págs.* 237[2], 242[24]
q. 3, a. 1 c.; *pág.* 343
q. 3, a. 1 ad 17; *pág.* 358
q. 3, a. 4 ad 9; *págs.* 97[173], 179[15], 220[47]

q. 3, a. 8 ad 3; *págs.* 266[7], 323, 351, 481
q. 6, a. 6 ad 5; *págs.* 92, 161[30], 185, 225, 226, 271[24], 317, 353, 408, 482
q. 6, a. 7 c.; *pág.* 371[42]
q. 7, a. 2 ad 7; *pág.* 224
q. 7, a. 7 ad 2; *págs.* 64, 82, 177, 216, 229[72]
q. 7, a. 7 ad 6; *pág.* 89[154], 97, 110, 178, 179, 220

De Anima [1266 - 67] (ed. Leon.):
q. un., a. 7 ad 9; *págs.* 167[46], 371[42]
q. un., a. 9 c.; *pág.* 347[93]

De Spiritualibus Creaturis [c. 1268] (ed. Leon.):
q. un., a. 1 c.; *pág.* 340[75], 482

De Malo [c. 1270 -71] (ed. Leon.):
q. 2, a. 11 c.; *págs.* 127[18], 264, 269, 305, 408, 482
q. 2, a. 11 ad 13; *págs.* 72[13], 305
q. 2, a. 11 ad 14; *pág.* 270
q. 2, a. 12 c.; *págs.* 73[115], 267, 269, 304[3], 304[4], 408, 482
q. 2, a. 12 ad 3; *pág.* 268[17]
q. 2, a. 12 ad 4; *págs.* 268, 304[5]
q. 2, a. 12 ad 6; *págs.* 268, 306[13]
q. 2, a. 12 ad 7; *págs.* 268[16], 306
q. 2, a. 12 ad 8; *págs.* 268, 306
q. 3, a. 1 ad 9; *pág.* 311
q. 4, a. 1 ad 19; *pág.* 306
q. 5, a. 5 ad 16; *pág.* 145
q. 6, a. un. c.; *pág.* 278[48]

De Virtutibus in Communi [c. 1271 - 72] (ed. A. Odetto apud Marietti):
q. un., a. 2 ad 21; *págs.* 26[11], 73, 129, 131, 134[17], 135, 151, 167[46], 194[65], 287[75], 303, 306[14], 308, 314, 316, 317, 318, 332, 333, 356, 482
q. un., a. 3, arg. 2; *págs.* 329[51], 354[121]
q. un., a. 3 c.; *pág.* 348[94]
q. un., a. 10 ad 13; *págs.* 266[7], 270
q. un., a. 12 c.; *pág.* 282[60]

De Caritate [c. 1272] (ed A. Odetto apud Marietti):
q. un., a. 1 ad 8; *pág.* 190[47]
q. un., a. 1 ad 10; *pág.* 145
q. un., a. 1 ad 11; *pág.* 145
q. un., a. 1 ad 13; *págs.* 34, 112[205], 264, 290, 322, 325, 340, 347, 358, 391, 392, 483
q. un., a. 2 c.; *pág.* 411[48]
q. un., a. 2 ad 15; *págs.* 281[57], 201[91]
q. un., a. 3 ad 19; *pág.* 332

QUAESTIONES DE QUOLIBET [1256 - 59 et 1269 - 72] (ed. Leon.)

Quodlib. I:
q. 4, a. 2; *págs.* 280, 285[67], 286, 483

Quodlib. II:
q. 2, a. 3; *págs.* 61[94], 62, 63, 81, 90[156], 176[9], 177

Quodlib. III:
q. 3, a. 7; *págs.* 185, 195[71], 299, 394[96]

Quodlib. X:
q. 8 c.; *pág.* 33

COMMENTARIA IN ARISTOTELEM

In VIII libros Physicorum [c. 1268 - 1270] (ed. M. Pirotta apud D'Auria):
Lib. I, lect. 15, ed. cit., nº 270; *págs.* 29, 96, 111, 161[30]

Lib. III, lect. 4, ed. cit., 1953, nº 593; *pág.* 368[29]

In III libros De Anima [dec. 1267 - sept. 1268] (ed. Leon.):
Lib. III, super 430 a 18 s.; *pág.* 368[32]

In XII libros Metaphysicorum [c. 1271 - 73] (ed. R. M. Spiazzi apud Marietti):
Lib. VII, lect. 1; *pág.* 352[110]
Lib. VII, lect. 7; *pág.* 377[56]
Lib. IX, lect. 7; *pág.* 367[29]

Sententia libri Politicorum [? 1272] (ed. Leon.):
Lib. I, super 1254 a 14 ss.; *pág.* 374[48]

Expositio libri Peryermenias [dec. 1270 - oct. 1271] (ed. Leon.):
Lib. I, super 18 a 28; *pág.* 136

IN DION. DIVINIS NOMINIBUS [1265 - 1268] (ed. C. Pera apud Marietti)

Introducción; *pág.* 163
Cap. I, lect. 2; *pág.* 165[42]
Cap. IV, lect. 3; *págs.* 244, 372[43]
Cap. V, lect. 1; *pág.* 42
Cap. VII, lect. 1; *pág.* 288[78]
Cap. VIII, lect. 2; *págs.* 94, 165, 192, 242[22], 425, 481
Cap. IX, lect. 3; *págs.* 175, 215[32]
Cap. XI, lect. 4; *págs.* 48, 94, 166[42]

IN LIBRUM DE CAUSIS [c. 1272 - 1273] (ed. C. Pera apud Marietti)

Prop. IV, ed. Bardenhewer; *pág.* 359, 474
Prop. XIX, lect. 19; *pág.* 218[42]
Prop. XVIII, lect. 18; *pág.* 45, 343[80], 474

EXPOS. SUPER IOB AD LITTERAM [1261 - 1264] (ed. Leon.)

Cap. XXIII, v. 11; *pág.* 314[38]

IN PSALMOS DAVIDIS LECTURA [? - 1273] (ed. Parmae)

Ps. XXXVI; *pág.* 200[86]
Ps. L; *págs.* 25[9], 98[174], 331[56], 341, 486

LECTURA IN EV. MATTAEI [1256 -59] (ed. R. Cai apud Marietti)

c. V, v. 3, lect. 2; *págs.* 413[56], 413[57]
c. V, v. 4, lect. 2; *pág.* 414[59]
c. V, v. 5, lect. 2; *págs.* 414[60], 414[61]
c. V, v. 6, lect. 2:
nº 427; *pág.* 415[62]
nº 428; *pág.* 415[63]
nº 429; *pág.* 415[65]
nº 430; *pág.* 415[64]
c. V, v. 8, lect. 2, nº 434; *pág.* 416[67]
c. V, v. 8, lect. 3, nº 435; *pág.* 416[68]
c. IX, v. 37, lect. 6, nº 809; *pág.* 418[77]
c. XII, v. 49, lect. 4; *págs.* 191[54], 209[10]
c. XVI, v. 17, lect. 2; *pág.* 284[65]

LECTURA IN EV. IOANNIS [1270 - 1271] (ed. R. Cai apud Marietti)

Cap. I, v. 1, lect. 1, 3, nº 57; *pág.* 174[2]
Cap. I, v. 7, lect. 4, 1, nº 120; *pág.* 198
Cap. I, v. 9, lect. 5, 1, nº 127; *págs.* 198[83]
Cap. I, v. 9, lect. 5, 1, nº 133; *págs.* 394, 483
Cap. I, v. 12, lect. 6, 3, nº 149; *págs.* 238, 253
Cap. I, v. 14 b, lect. 8, 2, nº 187; *págs.* 174[2], 213, 236, 243, 244[32]
Cap. I, v. 16, lect. 10, 1, nº 201; *pág.* 386[78]
Cap. III, v. 4, lect. 3, 3, nº 439; *pág.* 255, 484
Cap. III, v. 5, lect. 1, 4, nº 442; *pág.* 238
Cap. III, v. 5, lect. 1, 4, nº 443; *pág.* 125[13]
Cap. III, v. 34 b, lect. 6, 4, nº 544; *págs.* 153[6], 211, 259[83], 381[66], 382[68]
Cap. V, v. 20, lect. 3, 3, nº 753; *pág.* 122[6]
Cap. V, v. 26, lect. 5, 1, nº 782; *pág.* 393
Cap. XIV, v. 12, lect. 3, 5, nº 1900; *pág.* 355
Cap. XV, v. 9, lect. 2, 1, nº 1999; *págs.* 167[46], 169[47], 174[2], 193
Cap. XVII, v. 23, lect. 5, 3, nº 2247; *págs.* 174, 194[63]
Cap. XVII, v. 26, lect. 6, 2, nº 2270; *pág.* 202[97]

EXPOS. IN PAULI APOST. EPISTOLAS [1259 - 68 et 1272 - 73] (ed. R. Cai apud Marietti)

In Ep. ad Rom.:

Cap. I, v. 1, lect. 1, nº 21; *pág.* 275[40]
Cap. I, v. 4, lect. 3, nº 48; *págs.* 211, 244, 260, 395
Cap. II, v. 14, lect. 3, nºs 215-216; *pág.* 313
Cap. V, v. 5, lect. 1, nº 392; *pág.* 202[97]
Cap. VIII, v. 14, lect. 3, nº 636; *pág.* 254 s., 485
Cap. VIII, v. 15, lect. 3, nº 643; *pág.* 248
Cap. VIII, v. 23, lect. 5, nº 680; *págs.* 249, 386, 427
Cap. VIII, v. 29, lect. 6, nº 706; *pág.* 258
Cap. VIII, v. 33, lect. 7, nº 728; *pág.* 417[74]
Cap. IX, v. 4, lect. 1, nº 744; *pág.* 246
Cap. IX, v. 8, lect. 2, nº 753; *pág.* 247
Cap. IX, v. 16, lect. 3, nºs 776-777; *pág.* 295
Cap. X, v. 15, lect. 3, nº 773; *pág.* 280[53]

In Ep. I ad Cor.:

Cap. I, v. 7, lect. 2, nº 604; *pág.* 230
Cap. XIII, v. 2, lect. 1, nº 766; *pág.* 344

In Ep. II ad Cor. [1271 - 1272]:

Cap. IV, v. 4, lect. 2, nº 126; *pág.* 228
Cap. V, v. 17, lect. 4, nº 192; *págs.* 24, 47, 98, 113, 132[14], 245[38], 342, 426, 484
Cap. XIII, v. 9, lect. 2, nº 534; *pág.* 127

In Ep. ad Gal. [1271 - 1272]:

Cap. III, v. 26, lect. 9, nº 181; *pág.* 247[44]
Cap. IV, v. 5, lect. 2, nº 209; *págs.* 211[19], 222[53], 247, 260[88], 378[58], 382, 395[100]
Cap. IV, v. 6, lect. 3, nº 214; *págs.* 254 s., 485
Cap. V, v. 22, lect. 6, nº 329; *pág.* 417[71]
Cap. V, v. 22, lect. 6, nº 330; *pág.* 417[72]
Cap. V, v. 22, lect. 6, nº 332; *pág.* 418[75]
Cap. VI, v. 15, lect. 4, nº 374; *págs.* 24[9], 98[174], 344

In Ep. ad Eph.:

Cap. I, v. 5, lect. 1, nº 9; *págs.* 206, 211, 222, 239, 254[67], 260, 263[98], 395, 485
Cap. I, v. 5, lect. 1, nº 10; *págs.* 240[16], 249
Cap. II, v. 10, lect. 3, nº 99; *págs.* 98[174], 345

Cap. V, v. 1, lect. 1, nº 267; *pág.* 227[69]
Cap. V, v. 8, lect. 4, nº 287; *pág.* 197

In Ep. ad Philip.:
Cap. II, v. 13, lect. 3; *pág.* 292

In II Ep. ad Tim.:
Cap. I, v. 6, lect. 3, nº 13; *pág.* 197[77]

In Ep. ad Titum:
Cap. III, v. 5, lect. 3, nº 92; *págs.* 168[46], 250, 287[76], 314[39]

In Ep. ad Hebr.:
Cap. III, v. 14, lect. 3; *págs.* 191[54], 209[10]
Cap. VIII, v. 6, lect. 2; *pág.* 168[46]
Cap. XII, v. 23, lect. 4; *pág.* 383

DE SUBSTANTIIS SEPARATIS [c. 1272 - 1273] (ed. Leon.)

Cap. 9, Adhuc, lín. 145 - 156; *pág.* 222[51]

EXPOSITIO PRIMAE DECRETALIS [c. 1259 - 1268] (ed. Leon.)

Lín. 164 - 177; *pág.* 162

COMPENDIUM THEOLOGIAE [c. 1265 - 1267] (ed. Leon.)

I, c. 68, l. 4 - 7; *pág.* 357[1]
c. 143, l. 1 - 4, 34 - 49; *pág.* 126
c. 143, l. 57 - 65; *págs.* 122[7], 123[9]
c. 196, l. 12 - 17; *pág.* 305
c. 214, l. 55 - 77, 92 - 98; *págs.* 126, 202
c. 214, l. 105 - 116, 121 - 125; *págs.* 380, 381
c. 214, l. 125 - 135, 143 - 147; *págs.* 212, 245, 260, 371[42], 378, 379, 382, 386, 396, 403, 403[20]
c. 215, l. 13 - 18; *págs.* 211, 244, 259, 380, 382, 395, 403
c. 215, l. 94 - 99; *pág.* 381[66]
II, c. 4, l. 65 - 69; *pág.* 168[46]
c. 9, l. 147 - 154; *pág.* 81

DE ENTE ET ESSENTIA [1252 - 53] (ed. Leon.)

Cap. IV, lín. 173 - 177; *pág.* 162[31]

DE DUOBUS PRAECEPTIS CARITATIS ET DECEM LEGIS PRAECEPTIS [Cuaresma 1273] (ed. R. Spiazzi apud Marietti)

Tertio praecepto, nº 1219; *pág.* 346[88]

IN SYMBOLUM APOSTOLORUM EXPOSITIO)
[Cuaresma 1273] (ed. R. Spiazzi apud Marietti)

Prologus, nº 862; *pág.* 283[64]
a. 1, nº 886; *págs.* 92[161], 188[42], 265, 275[38]
a. 3, nº 908; *pág.* 168[46]
a. 8, nº 960; *pág.* 294
a. 12, nº 1012; *pág.* 283

IN ORATIONEM DOMINICAM EXPOSITIO
[Cuaresma 1273] (ed. R. Spiazzi apud Marietti)

Petitio 2, nº 1056; *pág.* 295 s., 485 s.
Petitio 3, nº 1066; *pág.* 300

IN SALUTATIONEM ANGELICAM EXPOSITIO
[Cuaresma 1273] (ed. R. Spiazzi apud Marietti)

a. 1; *págs.* 357, 385, 404, 404[24], 405[28], 405[29], 405-419, 427

OFFICIUM DE FESTO CORPORIS CHRISTI
[1264] (ed. R. Spiazzi apud Marietti)

Lect. 1; *pág.* 394

ÍNDICE DE TEXTOS DE SANTO TOMÁS INDICADOS

IN IV LIBROS SENTENTIARUM

In lib. I et II [c. 1253 - 1255] (Mandonnet):

Lib. I

Prologus; *págs.* 198[83], 220[47], 240, 258
d. 2, Div. Tex.; *pág.* 262[98]
d. 8, q. 1, a. 2; *pág.* 164[40]
d. 11, q. 1, a. 4, Exp. Tex.; *pág.* 262[98]
d. 14, q. 1, a. 2 ad 2; *pág.* 262[98]
d. 14, q. 1, a. 2 ad 6; *pág.* 262[98]
d. 15, q. 4, a. 5 c.; *pág.* 209
d. 15, q. 5, a. 1, q.la 1 ad 2; *pág.* 397[103]
d. 16, q. 1, a. 1 c.; *págs.* 240[13], 262[98]
d. 17, q. 1, a. 1 ad 2; *pág.* 142[12]
d. 19, q. 5, a. 2 c.; *págs.* 80, 91, 242[25], 281[54], 359[6]
d. 19, q. 5, a. 2 ad 3; *págs.* 80[134], 91[159], 187[38], 281[54]
d. 37, q. 1, a. 2 c.; *págs.* 182[21], 194[67], 195[70], 197[76]
d. 49, q. 5, a. 2 ad 3; *págs.* 31[22], 204[101]

Lib. II

Prologus; *pág.* 122[6]
d. 1, q. 2, a. 1 c.; *pág.* 122[6]
d. 16, Divisio Textus; *pág.* 154[7]
d. 16, Expositio Textus; *pág.* 127[17]
d. 16, q. 1, a. 1 ad 3; *págs.* 82[140], 90[156], 176[8], 216[36]
d. 16, q. 1, a. 2 c.; *pág.* 232
d. 16, q. 1, a. 2, sol.; *págs.* 227, 262
d. 17, q. 1, a. 1 ad 2; *pág.* 317[8]
d. 18, q. 2, a. 1 ad 4; *pág.* 378[56]
d. 26, q. 1, a. 1 c.; *pág.* 122[6]
d. 26, q. 1, a. 1 ad 1; *pág.* 314[40]
d. 26, q. 1, a. 1 ad 2; *pág.* 123[10]
d. 26, q. 1, a. 3 c.; *págs.* 85[146], 350, 357[2]
d. 26, q. 1, a. 4 c.; *pág.* 200[88]
d. 26, q. 1, a. 4 ad 1; *págs.* 73[118], 194[65], 350[103], 356[128]
d. 26, q. 1, a. 4 ad 3; *pág.* 154[8]
d. 27, q. 1, a. 5 ad 3; *pág.* 245
d. 28, q. 1, a. 3 c.; *pág.* 201[93]
d. 32, q. 1, a. 3 s.c.; *pág.* 305[10]
d. 39, q. 3, a. 1; *pág.* 217[38]

In III et IV [c. 1255 - 1257] (Moos):

Lib. III

d. 10, q. 2, a. 2, sol. 1; *pág.* 154[7]
d. 32, q. 1, a. 1 c.; *pág.* 122[6]

Lib. IV

d. 1, q. 1, a. 4, q.la 4; *pág.* 378[56]
d. 17, q. 1, a. 4 c.; *pág.* 289
d. 17, q. 1, a. 5, q.la 1 ad 1; *pág.* 152[3]
d. 33, q. 2, a. 1 ad 1; *págs.* 287, 312
d. 42, q. 2, a. 1 c.; *pág.* 250[56]

SUMMA CONTRA GENTILES (ed. Marc apud Marietti)

Lib. I [c. 1258 - 1259]:

Cap. 4; *pág.* 135[24]
Cap. 8; *pág.* 378[56]
Cap. 12; *pág.* 135[24]

Cap. 23; *pág.* 180[18]
Cap. 29; *pág.* 378[56]
Cap. 46; *pág.* 378[56]
Cap. 49; *págs.* 378[56], 378-397
Cap. 57, Item[2]; *pág.* 217[38]
Cap. 68; *pág.* 217[38]
Cap. 70; *pág.* 135[24]
Cap. 72, Praeterea[2]; *pág.* 275[40]
Cap. 86; *pág.* 135[24]
Cap. 88, Praeterea; *pág.* 275[40]
Cap. 91; *pág.* 122[6]
Cap. 99, Amplius; *pág.* 238[6]

Lib. II [c. 1258 - 1262]:
Cap. 11; *pág.* 378[56]
Cap. 16; *pág.* 378[56]
Cap. 20; *pág.* 378[56]
Cap. 21; *pág.* 378[56]
Cap. 22; *pág.* 378[56]
Cap. 23; *pág.* 378[56]
Cap. 24; *pág.* 378[56]
Cap. 30; *pág.* 378[56]
Cap. 33; *págs.* 135[24], 378[56]
Cap. 37; *pág.* 135[24]
Cap. 40; *pág.* 378[56]
Cap. 41; *pág.* 378[56]
Cap. 43; *pág.* 378[56]
Cap. 45; *pág.* 378[56]
Cap. 46; *pág.* 378[56]
Cap. 48, Item; *pág.* 275[40]
Cap. 53; *pág.* 378[56]
Cap. 54; *pág.* 340[19]
Cap. 54, Tertio; *pág.* 29[19]
Cap. 55, Amplius[1]; *págs.* 28[18], 226[65], 303[1], 317[7]
Cap. 74; *pág.* 135[24]
Cap. 75; *pág.* 135[24]
Cap. 76; *pág.* 378[56]
Cap. 89; *pág.* 378[56]
Cap. 91, adhuc; *pág.* 217[38]
Cap. 98; *pág.* 378[56]

Lib. III [c. 1263 - 1264]:
Cap. 3; *pág.* 378[56]
Cap. 19; *pág.* 378[56]
Cap. 23; *pág.* 378[56]
Cap. 49; *pág.* 217[38]
Cap. 52; *pág.* 378[56]
Cap. 66; *pág.* 278[47]
Cap. 69; *pág.* 378[56]
Cap. 89, Item, Argumentatur; *págs.* 278[48], 279[51], 280[53]
Cap. 97; *pág.* 217[38]
Cap. 107; *pág.* 378[56]
Cap. 112, Adhuc; *pág.* 275[40]
Cap. 143; *pág.* 135[26]

Lib. IV [c. 1264 - 1265]:
Cap. 17; *pág.* 394[96]
Cap. 18; *pág.* 394[96]
Cap. 20; *pág.* 122[6]
Cap. 24; *pág.* 241[21]
Cap. 41; *pág.* 295[99]

SUMMA THEOLOGIAE [c. 1265 - 1273]

Pars I[a]:
q. 1, a. 5 ad 2; *pág.* 361[12]
q. 3, a. 3 arg. 2; *pág.* 377[56]
q. 3, a. 4 c.; *págs.* 238[8], 361[12], 387
q. 3, a. 4 ad 2; *pág.* 180[18]
q. 3, a. 5 ad 2; *págs.* 361[12], 387
q. 3, a. 8 ad 1; *pág.* 164[40]
q. 4, a. 1 ad 3; *págs.* 40[47], 180[18]
q. 4, a. 2 c.; *pág.* 40[47]
q. 4, a. 2 ad 3; *pág.* 180[18]
q. 6, a. 4 c.; *págs.* 140[6], 143, 240[17], 354[117]
q. 7, a. 1 ad 3; *págs.* 105, 361[12], 387[82]
q. 7, a. 2 ad 1; *págs.* 361[12], 387[82]
q. 8, a. 3 c.; *págs.* 93[163], 195[70], 197

q. 8, aa. 1-4; *pág.* 91[157]
q. 12, a. 4 ad 3; *pág.* 266[6]
q. 13, a. 11 c.; *págs.* 16, 224[60]
q. 19, a. 2 c.; *pág.* 378[56]
q. 21, a. 2 c.; *pág.* 276[41]
q. 27, a. 2 c.; *pág.* 214
q. 28, a. 4 c.; *pág.* 214[26]
q. 33, a. 3 c.; *pág.* 241[21]
q. 38, a. 1 c.; *pág.* 195
q. 41, a. 3 c.; *pág.* 241[21]
q. 41, a. 5 c.; *pág.* 378[56]
q. 43, a. 3 c.; *págs.* 195, 197[76]
q. 44, a. 1 c.; *págs.* 16, 238, 423
q. 44, a. 1 ad 1; *págs.* 16[10], 238[7], 423[7]
q. 45, a. 5 ad 1; *pág.* 378[56]
q. 50, a. 5 c.; *págs.* 28, 73, 226, 265, 303, 317
q. 76, a, 1 c.; *pág.* 225[64]
q, 76, a. 1 ad 4; *pág.* 225[64]
q. 76, a. 1 ad 6; *pág.* 225[64]
q. 82, a. 4 ad 3; *pág.* 280[53]
q. 93, a. 2 ad 3; *págs.* 193, 317, 353
q. 93, a. 4 c.; *págs.* 241, 266[6]
q. 104, a. 1 c.; *pág.* 238[8]
q. 108, a. 5 c.; *págs.* 81[139], 216[36]
q. 115, a. 1 c.; *pág.* 378[56]

Pars I^{a}-II^{ae}:

Prologus; *pág.* 92[161]
q. 9, a. 2 ad 3; *pág.* 266[6]
q. 9, a. 4 c.; *págs.* 279, 280[53]
q. 9, a. 6 c.; *pág.* 281
q. 62, a. 1 c.; *pág.* 141[11]
q. 62, a. 1 ad 1; *pág.* 63[98]
q. 81, a. 1 c.; *pág.* 305[10]
q. 98, a. 4 c.; *pág.* 246[42]
q. 109, a. 2 c.; *pág.* 308[20]
q. 109, a. 2 ad 1; *pág.* 280[53]
q. 109, a. 3 ad 1; *pág.* 201[53]
q. 109, a. 4 c.; *pág.* 194[64]
q. 109, a. 4 ad 1; *pág.* 313[37]
q. 109, a. 5 ad 3; *pág.* 265[5]
q. 109, a. 6 c.; *pág.* 286[72]
q. 109, a. 8 c.; *pág.* 201[94]
q. 110, a. 2 ad 3; *pág.* 25[9]
q. 110, a. 4 c.; *págs.* 39, 54[80], 100[177]
q. 113, a. 7 ad 4; *pág.* 289[82]

Pars II^{a}-II^{ae}:

q. 23, a. 7; *pág.* 194[64]
q. 24, a. 2 c.; *pág.* 65[100]
q. 45, a. 6 c.; *pág.* 241[21]
q. 45, a. 6 ad 1; *pág.* 255[73]

Pars III^{a}:

q. 2, a. 6 ad 4; *pág.* 376[53]
q. 2, a. 10 c.; *pág.* 212
q. 3, a. 5 c.; *pág.* 241[21]
q. 3, a. 5 ad 2; *pág.* 241[21]
q. 6, a. 6 c.; *pág.* 212[21]
q. 7, a. 1 ad 3; *pág.* 376[53]
q. 7, a. 11 c.; *págs.* 380[66], 381[66]
q. 8, a. 2 ad 2; *pág.* 135[24]
q. 8, a. 4 c.; *pág.* 371[42]
q. 8, a. 5 c.; *pág.* 369[36]
q. 9, a. 2 c.; *pág.* 135[24]
q. 13, a. 1 c.; *pág.* 27[14]
q. 18, a. 1 ad 2; *pág.* 376[53]
q. 23, a. 3 c.; *pág.* 241[21]
q. 24, a. 3 c; *pág.* 241[21]
q. 27, a. 5 ad 1; *págs.* 212[20], 427[18]
q. 34, a. 1 ad 3; *pág.* 376[53]
q. 39, a. 8 ad 3; *pág.* 241[21]
q. 45, a. 4 c.; *pág.* 241[21]
q. 56, a. 1 ad 3; *pág.* 376[53]
q. 62, a. 2 c.; *págs.* 111[202], 245[37], 419[71]

QUAESTIONES DISPUTATAE

De Veritate [c. 1256 - 59] (ed. Leon.):
q. 1, a. 5; *págs.* 31[22], 80[134], 91[159], 182[24], 187[38], 204[101]
q. 11, a. 1; *pág.* 217[38]

q. 15, a. 1 c.; *pág.* 217[38]
q. 16, a. 1; *pág.* 217[38]
q. 21, a. 4 c.; *págs.* 91[159], 143[17], 281[54], 354[117]
q. 23, a. 7 ad 10; *págs.* 216[36]
q. 25, a. 2 c.; *pág.* 217[38]
q. 27, a. 1 ad 3; *págs.* 204, 358, 424[8]
q. 27, a. 2 ad 7; *pág.* 134[18]
q. 27, a. 2 c.; *pág.* 350[104]
q. 27, a. 4 c; *pág.* 364[20]
q. 27, a. 7 c.; *pág.* 397[103]
q. 29, a. 5 c.; *págs.* 212[20], 245[35], 260[89]

De Potentia [oct. 1265 - 66]
(ed. M. Pession apud Marietti):
q. 2, a. 3; *pág.* 122[6]
q. 2, a. 4 s. c.; *pág.* 242
q. 3, a. 4 ad 9; *págs.* 89[154], 110[198]
q. 6, a. 6 ad 5; *pág.* 16, 193
q. 6, a. 9; *pág.* 122[6]
q. 10, a 2; *pág.* 122[6]

De Spiritualibus Creaturis [c. 1268]
(ed. Leon.):
q. un., a. 2; *pág.* 217[38]

De Malo [c. 1270 -71] (ed. Leon.):
q. 2, a. 11 c.; *pág.* 267
q. 3, a. 1 ad 9; *pág.* 201
q. 3, a. 3 arg. 11; *pág.* 280[53]
q. 3, a. 3 c.; *pág.* 238[6]
q. 4, a. 1 c.; *pág.* 305[10]
q. 6, a. un., c.; *págs.* 279[51], 280[53]

De Virtutibus in Communi:
q. un., a. 2 ad 21; *págs.* 297, 350[103]
q. un., a. 9 c.; *pág.* 411

De Caritate:
q. un., a. 1 ad 13; *págs.* 77[126], 276[42]

De Spe:
a 1 ad 9; *pág.* 201[92]

QUAESTIONES DE QUOLIBET [1256 - 59 et 1269 - 72] (ed. Leon.)

Quodlib. II:
q. 2, a. 3; *págs.* 40, 216[36], 238

Quodlib. XII:
q. 5, a. 5; *pág.* 43

COMMENTARIA IN ARISTOTELEM

In VIII libros Physicorum (Pirotta):
Lib. VIII, lect. 21; *pág.* 43

In XII libros Metaphysicorum (Spiazzi):
Lib. I, lect. 3; *pág.* 275[40]
Lib. II, lect. 2; *pág.* 238[6]
Lib. VIII, lect. 3; *pág.* 218[41]

IN DION. DIVINIS NOMINIBUS [1265 - 1268] (ed. C. Pera apud Marietti)

Prologus; *pág.* 321[24]
Cap. V, lect. 1, n[os] 622-631; *págs.* 164[40], 180[18]
Cap. V, lect. 1, n[o] 635; *pág.* 16[7]
Cap. VII, lect. 4, n[o] 733; *págs.* 217[38], 288
Cap. VIII, lect. 2, n[o] 761; *pág.* 354
Cap. XI, lect. 4, n[o] 938; *pág.* 426

IN LIBRUM DE CAUSIS [c. 1272 - 1273] (ed. C. Pera apud Marietti)

Prop. XIX, lect. 19; *pág.* 217[38]
Prop. XVI, lect. 16; *pág.* 238[6]
Prop. XXX, lect. 30; *pág.* 217[38]

IN PSALMOS DAVIDIS LECTURA [? - 1273] (ed. Parmae)

Ps. XXXII, 5; *pág.* 122[6]
Ps. L; *págs.* 47[72], 67[105], 132[14]

LECTURA IN EV. IOANNIS [1270 - 1271] (ed. R. Cai apud Marietti)

Prologus; *pág.* 238[6]
Cap. I, v. 7, lect. 4, 1, nº 120; *pág.* 65[100]
Cap. I, v. 11, lect. 6, 3, nº 149; *pág.* 241[21]
Cap. I, v. 14 b, lect. 8, 2, nº 187; *pág.* 241[21]
Cap. III, v. 3, lect. 1, 4, nº 442; *pág.* 241[21]
Cap. VIII, v. 24-25, lect. 3, 5 y 6, nos 1179 y 1183; *pág.* 238[6]
Cap. XIV, v. 26, lect. 6, 6, nº 1957; *pág.* 241[21]

EXPOS. IN PAULI APOST. EPISTOLAS [1259 - 68 et 1272 - 73] (ed. R. Cai apud Marietti)

In Ep. ad Rom.:
Cap. I, v. 4, lect. 3, nº 48; *págs.* 241[21], 254[67]
Cap. II, v. 14, lect. 3, nos 215 y 216; *pág.* 201[93]
Cap. V, v. 12, lect. 3; *pág.* 305[10]
Cap. VIII, v. 29, lect. 6, nº 706; *pág.* 241[21]
Cap. IX, v. 15, lect. 3, nº 772; *pág.* 276[42]
Cap. X, v. 15, lect. 3, nº 773; *pág.* 286[72]

In Ep. I ad Cor.:
Cap. XIII, v. 2, lect. 1, nº 766; *pág.* 25[9]

In Ep. II ad Cor. [1271 - 1272]:
Cap. III, v. 5, lect. 1, nº 87; *pág.* 280[53]
Cap. V, v. 17, lect. 4, nº 192; *pág.* 67[105]

In Ep. ad Gal. [1271 - 1272]:
Cap. IV, v. 5, lect. 2, nº 209; *págs.* 241[21], 263[98]
Cap. VI, v. 15, lect. 4, nº 374; *pág.* 132[14]

In Ep. ad Eph.:
Cap. II, v. 10, lect. 3, nº 766; *pág.* 25[9]
Cap. I, v. 14, lect. 5, nº 43; *pág.* 202[95]

In II Ep. ad Tim.:
Cap. I, v. 6, lect. 3, nº 13; *pág.* 200

In Ep. ad Titum:
Cap. III, lect. 1; *pág.* 241[21]

In Ep. ad Hebr.:
Cap. XII, v. 23, lect. 4, nº 678; *pág.* 427[18]

DE SUBSTANTIIS SEPARATIS [c. 1272 - 73] (ed. Leon.)

c. 3; *pág.* 238[6]

CONTRA DOCTRINAM RETRAHENTIUM HOMINES
A RELIGIONIS INGRESSU [c. 1270] (ed. Leon.)

c. 9, lín. 265 - 278; *pág.* 280[53]

COMPENDIUM THEOLOGIAE [c. 1265 - 67] (ed. Leon.)

I, c. 68; *pág.* 238
I, c. 123; *pág.* 238[6]
I, c. 214; *pág.* 394[97]
I, c. 215; *págs.* 377[55], 381[66]

DE SORTIBUS [c. 1270 - 71] (ed. Leon.)

c. 4, lín. 260 - 266; *pág.* 280[53]

IN SYMBOLUM APOSTOLORUM EXPOSITIO
[Cuaresma 1273] (ed. R. Spiazzi apud Marietti)

a. 1; *págs.* 267, 275[38], 290
a. 8; *pág.* 241[21]

IN SALUTATIONEM ANGELICAM EXPOSITIO
[Cuaresma 1273] (ed. R. Spiazzi apud Marietti)

a. 1; *pág.* 383[71]

ÍNDICE DE MATERIAS

Prólogo a la nueva edición 5
Presentación de la primera edición (Padre Cornelio Fabro) 11
Dedicatoria 13
Prólogo de la primera edición 15

INTRODUCCIÓN

§ 1. El significado del tema de la participación sobrenatural 19
§ 2. El olvido de la gracia como principio formal de ser y obrar recreados 27
§ 3. El primer intento de Juan Vicente Asturicense O. P. que define la gracia como participación formal de la naturaleza divina en lo más propio y constitutivo del ser divino: *en cuanto ser imparticipado e independiente y divina plenitud de todo ser* 35
§ 4. El olvido del *esse intensivum* junto a la correspondiente noción de participación en Juan Vicente 40
§ 5. La distorsión de la participación sobrenatural tomista realizada por Juan Vicente 44
§ 6. La gracia según Alfonso Curiel no es participación formal de Dios en cuanto es ser por esencia, imparticipado, piélago de toda perfección, sino en cuanto es participación, *per modum naturae et principii primi et radicalis*, de la intelectualidad divina 48
§ 7. Para Suárez la excelencia de la gracia como singular participación de la naturaleza divina consiste en participar de aquel grado de intelectualidad propio de Dios y superior a toda substancia inteligible creada 55
§ 8. Curiel y Suárez, partiendo del mismo oscurecimiento del *esse ut actus essendi* tanto en su crítica a Vicente cuanto en su solución positiva no hacen más que intensificar la distorsión tomista con la negación de la participación formal del *esse et operari deiforme* y la reducción de la gracia a una mera participación de la intelectualidad divina que puede coexistir como posibilidad con el pecado 57
§ 9. Juan de Ripalda, Esparza, Oviedo, Aranda y el vaciamiento de la doctrina tomista de la gracia como participación intrínseca de la divinidad, y la consecuente transformación de la gracia en una mera asimilación a la bondad divina 69

§ 10. La gracia como participación "physica" *formal-unívoca-objetiva* del ser divino en Juan de Santo Tomás 77
§ 11. La definición de participación propuesta por los Padres Carmelitas de Salamanca 86
§ 12. La gracia como participación *formal-virtual* de la naturaleza divina en A. Gardeil 99
§ 13. La gracia como *participación virtual* del ser divino en A. Piolanti 107
§ 14. Bosquejo del presente trabajo 114

PARTE PRIMERA

LA NOCIÓN TOMISTA DE LA GRACIA COMO PARTICIPACIÓN DE LA NATURALEZA DIVINA: EVOLUCIÓN HISTÓRICA

Capítulo I. EL AMOR DIVINO SIEMPRE DEJA UN GERMEN EN EL ALMA

§ 1. Noción y división de la gracia 119
§ 2. Realidad creada de la gracia 120
§ 3. El principio del Pseudo-Dionisio 121
§ 4. La inspiración aristotélica 124
§ 5. Apostilla al capítulo primero 127

Capítulo II. LA GRACIA: CUALIDAD QUE TRASCIENDE LAS ENUMERADAS POR LOS FILÓSOFOS

§ 1. La determinación aristotélica del ente 129
§ 2. La gracia a la luz de las categorías aristotélicas 130
§ 3. No se encuentra nada semejante a la gracia entre los accidentes que los filósofos enumeraron 130
§ 4. La gracia trasciende el accidente cualidad natural 133
§ 5. La gracia como *habitudo quaedam* 134

Capítulo III. LA GRACIA COMO PRINCIPIO FORMAL DE UN SER ESPIRITUAL

§ 1. Las fuentes de la concepción tomista 137
§ 2. Las formulaciones tomistas: *omnino simile est de creatione et recreatione* 139
§ 3. Dios es la vida efectiva del alma por la gracia y del cuerpo por el alma 141
§ 4. La gracia obra en el alma a modo de causa formal 143
§ 5. *Forma est principium agendi in unoquoque* 146
§ 6. La gracia como forma inmanente participada en el hombre en virtud de la triple exigencia causal: eficiente, ejemplar y final 148

Capítulo IV. EL ENUNCIADO *PARTICIPATIO DIVINAE NATURAE*

§ 1. Preliminares 151
§ 2. Las formulaciones que describen la gracia en el *Comentario a las Sentencias* 153
§ 3. Otras formulaciones: el tránsito al enunciado *participatio divinae naturae* 156
§ 4. La fórmula *participatio divinae naturae* 162
§ 5. La fórmula tomista definitiva y su originalidad 166

PARTE SEGUNDA

LAS IMPLICACIONES TEOLÓGICAS FUNDAMENTALES DE LA NOCIÓN TOMISTA DE LA GRACIA COMO PARTICIPACIÓN DE LA NATURALEZA DIVINA

Capítulo I. LA PARTICIPACIÓN DE LA NATURALEZA DIVINA COMO SEMEJANZA (*SIMILITUDO*)

§ 1. Preliminares 173
§ 2. La *similitudo* como participación trascendental y/o predicamental 175
§ 3. La *similitudo* trascendental de la creatura con Dios 176
§ 4. La *similitudo intrinseca* de la creatura con Dios 179
§ 5. La *similitudo intrinseca* de toda creatura con Dios 180
§ 6. La *similitudo intrinseca intensiva* de la creatura espiritual con Dios en cuanto creada a Su imagen 183
§ 7. La gracia como *similitudo* participada de la naturaleza divina 189
§ 8. De la *similitudo imaginis* como presencia de *illabitur per essentiam* de Dios en el espíritu, a la *similitudo gratiae* como presencia de *inhabitatio* de la Trinidad en el alma 194
§ 9. La caridad como participación de la infinita caridad que es el Espíritu Santo 200
§ 10. La *similitudo gratiae* como *recreación* de la *similitudo imaginis* con *atribución* a cada Persona de la Trinidad 203

Capítulo II. LA FILIACIÓN COMO PARTICIPATIÓN DE LA FILIACIÓN NATURAL O POR ESENCIA DEL VERBO

§ 1. La procesión eterna como fundamento de pertenencia de la procesión temporal 206
§ 2. La filiación *per naturam* de Cristo 209
§ 3. La progresión en la filiación por participación 213
§ 4. La filiación del vestigio o bien el vestigio de filiación 219

§ 5. La filiación de la imagen o bien la imagen de filiación 222
§ 6. La filiación del hombre *per creationem* como imagen imperfecta de la Filiación del Hijo por esencia 228
§ 7. La filiación *per creationem* como disposición para la filiación *per adoptionem* y la filiación *per adoptionem* como perfección de la filiación *per creationem* 233

Capítulo III. NATURALEZA DE LA FILIACIÓN ADOPTIVA

§ 1. Así como la participación de la naturaleza divina nos hace *dioses por participación*, la participación de la filiación natural del Hijo nos hace *hijos naturales por participación* o bien hijos adoptivos 235
§ 2. Así como todo lo que es por participación es causado por aquello que es tal por esencia, de igual modo es necesario que la filiación divina adoptiva sea causada por el Hijo natural 238
§ 3. Lo específico de la filiación divina por participación o bien adoptiva .. 241
§ 4. El concepto de *adopción tomista* y su fuente paulina 246
§ 5. La *nueva creación en Cristo* como síntesis superior paulina del concepto de adopción grecorromano, y fuente de inspiración tomista 251
§ 6. El *realismo* de la filiación divina en San Juan como fuente de inspiración tomista 252
§ 7. La filiación divina (adoptiva) como *generación espiritual*..... 254
§ 8. La filiación divina adoptiva como *participación de la filiación por esencia* 256
§ 9. Conclusión sobre la filiación: la filiación de Cristo y nuestra filiación por participación 259

Capítulo IV. LA GRACIA ES UNA PARTICIPACIÓN DE LA NATURALEZA DIVINA EN LA ESENCIA DEL ALMA COMO EN SU SUJETO

§ 1. El alma en cuanto imagen de Dios tiene una *aptitud positiva* para la gracia 264
§ 2. La diferencia entre el alma y los sacramentos en cuanto sujetos de recepción de la gracia 271
§ 3. La mediación óntico-existencial del principio del libre arbitrio en la recepción de la gracia..... 274
§ 4. El primer momento *creativo* por parte de Dios del libre arbitrio *in esse gratiae* 277
§ 5. La especificación fundante sobrenatural objetiva 281
§ 6. El *divino instinto* que subjetivamente dispone la voluntad para el bien de la beatitud 285
§ 7. La *creatividad* de la libertad *in esse gratiae* 289

§ 8. La fórmula tomista de *causa primera* y *causa segunda* 292
§ 9. La necesaria mediación del *libre arbitrio* en el orden existencial según el Angélico 296
§ 10. El hombre en cuanto *imagen de Dios* es casi doblemente *capax Dei* ... 299

PARTE TERCERA

LAS CONSECUENCIAS TEOLÓGICAS PRIMORDIALES PARA LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA

Capítulo I. LA GRACIA ES A LA ESENCIA DEL ALMA COMO LA SALUD AL CUERPO

§ 1. La *incorruptibilidad del alma* fundamento de la positividad de la naturaleza humana 303
§ 2. El pecado como *obstáculo positivo* al bien de la gracia 304
§ 3. La gracia como *sanante* de la naturaleza 308

Capítulo II. LA GRACIA COMO PARTICIPACIÓN DEL SER DIVINO

§ 1. Preliminares 315
§ 2. La causalidad formal del *esse gratiae: forma supernaturalis dat esse gratiae* 322
§ 3. Distinción expresa entre el principio efectivo del *esse gratiae* y el principio formal: *el agente* y *la forma* 334
§ 4. La causalidad de la forma sobrenatural y la emergencia del *esse gratiae* que como efecto propio de Dios conviene con la razón de creación 339
§ 5. Dícese que la gracia es creada, por cuanto los seres humanos según ella son creados, o sea constituidos en un nuevo ser: "*in novo esse constituuntur*" (*S. Th*., I-II, q. 110, a. 2 ad 3) 346
§ 6. La gracia perfecciona el ser natural (*esse naturale*) por cuanto añade el ser espiritual (*esse spirituale*) 354

Capítulo III. LA REFUSIÓN DE LA GRACIA

§ 1. La estructura de la causalidad como producción del *esse gratiae* 357
§ 2. La causalidad del *esse gratiae* y la estructura de lo sobrenatural por participación 358
§ 3. El esquema *causalidad principal-causalidad instrumental* aplicado a la humanidad de Cristo 374
§ 4. La emergencia de la dialéctica *causa primera-causa segunda* sobre *causa principal-causa instrumental* 376
§ 5. La refusión (*refusio*) de la gracia por parte del justo 383

§ 6. La aplicación analógica del principio *forma dat esse* al orden sobrenatural 389
§ 7. La jerarquía en la refusión de la gracia 393
§ 8. Conclusión sobre la refusión (*refusio*) de la gracia 396

Capítulo IV. LAS TRES MARAVILLAS ANTROPOLÓGICAS DE LA GRACIA DIVINA REALIZADAS POR DIOS

§ 1. La humanidad de Cristo como primera maravilla de la gracia 399
§ 2. Santa María como maravilla de la gracia divina 403
§ 3. La maravilla de la gracia divina operada en los santos o justos 408
§ 4. La comunión de los santos 410
§ 5. Las bienaventuranzas, las obras de misericordia y el lavado de los pies 412

CONCLUSIÓN

Participación y refusión. Originalidad de la síntesis tomista..... 421

ÍNDICES Y ABREVIATURAS

Siglas y abreviaturas utilizadas 431
Índice de términos 433
Índice bibliográfico 451
Índice de autores y nombres 467
Índice y traducción de las principales fuentes 471
Índice de textos de Santo Tomás citados 491
Índice de textos de Santo Tomás indicados 501
Índice de materias 507